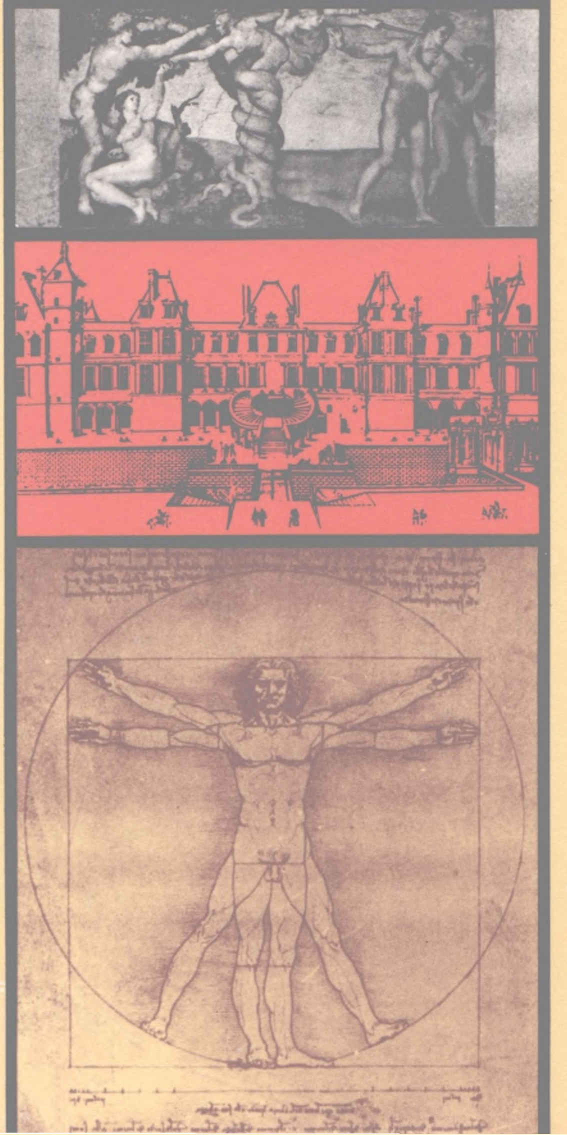
edicions península

HISTORIA / CIENCIA / SOCIEDAD 164

ÁGNES HELLER

El hombre del Renacimiento



Ágnes Heller

EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO

ediciones península ®

Traducción castellana a partir de las versiones alemana e inglesa por José-Francisco IVARS y Antonio Prometeo MOYA.




Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: julio de 1980.

Impreso en Sidograf, Corominas 28, Hospitalet del Llobregat.
Depósito Legal: B. 25.705 - 1980.
ISBN: 84-297-1624-6.

AGRADECIMIENTOS

Estoy en deuda con el desaparecido Georg Lukács así como con Ferenc Fehér, György Márkus, Mihály Vajda y Dénes Zoltai por la ayuda prestada en la redacción de este libro.

A. H.

Introducción: ¿Existe un ideal renacentista del hombre?

La noción ideológica de que el hombre es un ser histórico es producto del desarrollo burgués; la premisa de su realización es la negación de la existencia burguesa. En la antigüedad dominaba un concepto estático del hombre y su potencial quedaba circunscrito a su vida social e individual; el ideal no lo era de límites objetivos, no representaba la proyección subjetiva de finalidades y deseos. La ideología cristiana de la Edad Media disolvió tales límites. Tanto la perfección como la corrupción podían constituir procesos infinitos, al menos en el sentido terrenal de lo finito; el comienzo y el final de ambos procesos estaban determinados, sin embargo, por la trascendencia del principio y el fin, el pecado original y el Juicio Final.

Con el Renacimiento aparece una concepción dinámica del hombre. El individuo posee aquí una historia propia del desarrollo personal, al igual que la sociedad tiene por su parte una historia de su propio desarrollo. La identidad contradictoria de individuo y sociedad aparece en cada una de las categorías fundamentales. Las relaciones entre individuo y contexto se vuelven fluidas; el pasado, el presente y el futuro son creaciones humanas. Una «humanidad» que, no obstante, es un concepto uniforme y generalizado. En esta época es cuando nacen como categorías ontológicas inmanentes la «libertad» y la «fraternidad». El tiempo y el espacio se humanizan y el infinito se torna realidad social. Pero aunque el hombre pueda ser dinámico en su interacción con la historia, antropológicamente sigue siendo eterno, uniforme y general. El hombre produce el mundo, pero no reproduce la humanidad; la historia, el «contexto», sigue siendo externa a él. El concepto de hombre no va más allá de la noción de *corsi e ricorsi* y el movimiento cíclico no se vuelve espiral. En cierto sentido, gracias al análisis específico de la psique humana y el comportamiento humano, los siglos XVII y XVIII profundizan la búsqueda del hombre a pesar de una aparente regresión respecto de la concepción histórica de la humanidad, haciendo posible de este modo una antropología histórica real así como la idea de la autoproducción del hombre. De Hobbes a Rousseau, el *pasado de la humanidad* se trueca —en un plano superior— en historia. Después de la Revolución Francesa también el presente —en figuras capitales como Hegel y Balzac— se convierte en historia. Por último, gracias a Marx y a la negación de la sociedad burguesa, también el futuro se manifiesta en forma de historia.

El concepto de «Renacimiento» abarca un proceso social global que va de la esfera económica y social, en que resulta afectada la estructura básica de la sociedad, al campo de la cultura, comprendiendo la vida cotidiana y la mentalidad diaria, la práctica de las normas morales y los ideales éticos, las formas de conciencia religiosa, las artes y las ciencias. Realmente, sólo se puede hablar de Renacimiento allí donde todos estos factores aparecen reunidos en un mismo período, en razón de ciertos cambios de la estructura social y económica: en Italia, Inglaterra, Francia y —en parte— en los Países Bajos. La corriente espiritual que, relacionada con el Renacimiento, suele llamarse «humanismo» no es en realidad más que uno (o varios) de los reflejos ideológicos del Renacimiento, manifestaciones éticas y eruditas, separables de la estructura social y de las realidades de la vida cotidiana; capaces, por consiguiente, de adoptar una autonomía relativa y de ganar terreno en los países en que el Renacimiento, en tanto que fenómeno social global, no se dio nunca. En tales países se mantuvo necesariamente exento de raíces, ganando adeptos sólo en los estadios superiores de la vida social (de la aristocracia política e intelectual) y quedando aislado rápidamente. De este modo barrió la Reforma al humanismo en Alemania. Y no de modo diferente, la prematura monarquía absoluta de Matías Corvino —cuyas bases habían quedado establecidas por Janos Hunyadi, el más grande de los condotieros— desapareció casi sin dejar rastro.

El Renacimiento es la primera etapa del largo proceso de transición del feudalismo al capitalismo. Engels hablaba con justicia de él como de una «revolución». En el curso de aquel proceso de transformación de un todo social y una estructura económica, un entero sistema de valores y una concepción de la vida sufrieron una sacudida. Todo volvióse fluido; las luchas sociales se sucedían una tras otra a velocidad alucinante; los individuos situados «encima» y «debajo» de la jerarquía social cambiaban de sitio rápidamente. En tales erupciones y vertiginosos cambios de fortuna, algunos de cuyos problemas concretos trataré en capítulo aparte, puede verse el proceso de desarrollo social manifestándose en toda su pluralidad. En cualquier caso, el Renacimiento ocupa un lugar entre dos sistemas socio-económicos más estables: el feudalismo por un lado y, por el otro, una suerte de equilibrio entre las fuerzas feudales y las fuerzas burguesas. Punto de vista desde el que resulta improcedente dilucidar hasta qué punto se mantuvo dicho equilibrio en los diferentes países (y si hubo grandes variantes). Las sociedades que le precedieron y le siguieron eran igualmente sociedades cerradas (aunque cada cual de manera distinta) cuando se comparan con la sociedad renacentista, a propósito de la cual afirma el Enrique VII de Shakespeare:

True hope is swift, and flies with swallow's wings.
Kings it makes gods, and meaner creature kings.[1]

Pero el Renacimiento fue un tipo de revolución social y económica en cuya fase final quedaron abolidas las revoluciones individuales que, con el tiempo, se encontraron en un callejón sin salida. En un callejón sin salida quedaron, ciertamente, la evolución italiana, la española y, parcialmente, la de los Países Bajos: al despuntar del día no sucedió la mañana. Pero incluso donde sucedió —como en Inglaterra, patria del curso clásico del desarrollo histórico—, la «mañana» resultó ser mucho más problemática y contradictoria que cuanto se había dejado entrever en la rosada iluminación de la aurora. Puede decirse que los pensadores renacentistas ya se habían dado cuenta de esto. Tomemos, por ejemplo, a Tomás Moro: en la primera parte de su *Utopía*, como se sabe, se manifiesta palpablemente el mundo inhumano de la acumulación primitiva del capital. Sin embargo, el foco de atención que ilumina las contradicciones sociales no se centra más que en las «anomalías». El propio Tomás Moro fue voluntariamente canciller en la corte de Enrique VIII sin más razón que su fe sincera en que el soberano llevaría a cabo medidas que solucionasen tales contradicciones; como verdadero «príncipe cristiano» éste tenía que crear una sociedad tan justa como fuese posible, a tenor de las condiciones dadas de la «naturaleza humana». Y Erasmo, amigo de Moro, en 1517, cuando ya Lutero preparaba sus tesis de Wittenberg, se entregaba a la elaboración de sus predicciones acerca de la paz eterna y de la noble existencia futura de la gran familia de una humanidad cristiana humanista y tolerante. Si comparamos al Moro crítico con el Swift crítico, la diferencia entre sus dos épocas se nos vuelve palmariamente diáfana, incluso en esa misma Inglaterra cuyo desarrollo (con el de Francia) demostró ser la única vía practicable de desarrollo entre las diversas ofrecidas por el Renacimiento.

El Renacimiento fue la aurora del capitalismo. La vida de los hombres renacentistas, y en consecuencia el desarrollo del concepto renacentista del hombre, tenía sus raíces en el proceso mediante el cual los comienzos del capitalismo destruyeron las relaciones *naturales* entre el individuo y la comunidad, disolvieron los lazos *naturales* entre el individuo y su familia, su posición social y su lugar preestablecido en la sociedad, al tiempo que zarandearon toda jerarquía y estabilidad, volviendo fluidas las relaciones sociales, la distribución de las clases y los estratos sociales, así como el asentamiento de los individuos en éstos.

1. Las palabras las pronuncia el Conde de Richmond, luego Enrique VII, en *Ricardo III*, acto V, esc. II. Traduce Astrana Marín: «¡La esperanza legítima es rápida y vuela con alas de golondrina! ¡De los reyes hace dioses y de las modestas criaturas hace reyes!» (*N. de los T.*)

Marx comparaba de esta forma en los *Grundrisse* la «comunidad natural» y los individuos que a ella pertenecían con las características específicas del desarrollo capitalista: «La propiedad de las condiciones de producción era identificada con una forma limitada, determinada de comunidad; y por lo tanto con una forma de individuo de tales cualidades —de cualidades limitadas y de desarrollo limitado de sus fuerzas productivas— que lo hicieran apto para la constitución de una tal comunidad. Este mismo presupuesto era a su vez el resultado de un estadio histórico limitado del desarrollo de las fuerzas productivas; tanto de la riqueza, como del modo de crearla. La finalidad de la comunidad y del individuo —en cuanto condición de producción— era la reproducción de estas determinadas condiciones de producción y de los individuos, tanto individualmente como en sus conexiones y relaciones sociales —en cuanto soportes vivos de estas condiciones. El capital pone la producción de riqueza, y por lo tanto, el desarrollo universal de las fuerzas productivas y la constante revelación de sus presupuestos presentes, como presupuestos de su reproducción (...). El resultado es el siguiente: el desarrollo tendencial y, en potencia, general de las fuerzas productivas —de la riqueza en general— aparece como base (...). La base se presenta como posibilidad del desarrollo universal del individuo, y el desarrollo real de los individuos a partir de esta base aparece como superación constante de su límite, que es reconocido como obstáculo y no como *límite sagrado* (...). De ahí también la comprensión de su historia como un proceso, y el conocimiento de la naturaleza (que se traduce en el dominio práctico sobre ella) como su cuerpo real.» [*Líneas fundamentales de la crítica de la economía política.* Primera mitad, página 496. *OME*, 21. Barcelona, Grijalbo, 1977.]

En las sociedades donde todavía se da la comunidad, el resultado del trabajo de un hombre no aparece ante éste como producto del trabajo, sino *findet sich vor als Natur* (dado como naturaleza); es una condición de su existencia, algo que le pertenece tanto como sus órganos sensorios o su piel. El que «el hombre sea un miembro de la comunidad» es para él «una realidad establecida por la naturaleza». Su relación con la comunidad es idéntica a su relación con la «existencia concreta». Romper los lazos de la comunidad establecida equivale a la destrucción, por lo que cualquier tipo de evolución sólo será posible dentro de este ámbito determinado y sin posibilidad de trascendencia. Con el desarrollo del capitalismo, a medida que el objetivo se va convirtiendo en la creación de riqueza, todas las características sociales preexistentes pueden volverse y se vuelven de hecho restrictivas y el hombre «ya no desea ser lo que es sino que vive en un constante proceso de llegar a ser». La vida de la comunidad proporciona «satisfacciones desde un punto de vista limitado: mientras que la (vida) moderna no proporciona satisfac-

ciones, o bien, allí donde aparece satisfecha consigo misma, resulta *vulgar*». En el interminable proceso de la producción, «han desaparecido las necesidades naturales en su forma inmediata porque necesidades creadas históricamente han ocupado el lugar de las naturales» (*ibid*).

El análisis de Marx muestra de manera sucinta de qué forma, paralelamente a la formación de las fuerzas productivas burguesas, se han vuelto *dinámicos* la estructura social y el individuo propio de esta estructura. Según un ingenuo lugar común que todavía se da incluso entre los eruditos, los viajeros italianos descubrieron las magnificencias de Oriente y poco después la cultura de la Antigüedad y, al compararlas con las suyas propias, se sintieron insatisfechos; así, bajo la influencia de la Antigüedad surgieron nuevas ideas que, en el curso de su desarrollo, entraron en conflicto con el sistema feudal, la ideología de la Iglesia, etc. Por supuesto, las cosas habían ocurrido de otro modo. Las formas primarias de las fuerzas productivas capitalistas y las relaciones sociales burguesas brotaron del desarrollo *inmanente* del feudalismo; a medida que corroían y disolvían éste, los hombres se encontraron sencillamente en una situación nueva en la que *tenían* que actuar, sentir y pensar, en relación con el mundo y ellos mismos, de un modo distinto al de las comunidades del sistema estamentario, establecidas naturalmente. La nueva forma de conducta y la nueva forma de vida, a medida que se desarrollaban, buscaban una ideología propia; y la encontraron, en parte, en los ideales de la Antigüedad, pero también, según se verá luego detalladamente, en ciertas tendencias del cristianismo, *por lo menos en una medida equivalente*. Es absurdo hablar de un «renacimiento» de la Antigüedad porque en lo tocante a las relaciones entre individuo y sociedad había más cosas comunes (según queda claro en el análisis de Marx) entre la polis griega y la estructura de clases medieval que entre la polis griega y la estructura social de la época renacentista. Es cierto que en algunas de sus formas la ideología de la Antigüedad tuvo su peso decisivo en la ideología del Renacimiento, pero, como veremos después, fue más una especie de reserva de pensamiento maleable que un modelo de imitación. Pueden citarse como ejemplos al azar dos categorías tan básicas como la «libertad» y la «igualdad». En Italia —y en Florencia ya en el siglo XIII—, «libertad» e «igualdad» eran consignas políticas; al principio lo fueron de la capa superior de la burguesía contra la nobleza terrateniente, luego de la media y pequeña burguesía contra la *haute bourgeoisie* y, por último, del pueblo contra la burguesía toda. Los representantes de la «libertad» no tardaron en descubrir los ropajes de la Antigüedad (no tenemos más que pensar en Cola di Rienzo) y pronto se convirtió Bruto en el ideal de la libertad. Pero, sustancialmente, esta libertad tenía muy poco que ver con la libertad concebida por Bruto y ello se puso de ma-

nifiesto en la forma casual con que se emparejó al concepto de igualdad, que distaba mucho de ser conocido por los antiguos. Engels tenía razón al observar que esta idea apareció por vez primera con el cristianismo en la noción de igualdad ante Dios. La libertad como igualdad es una combinación de dos conceptos que se da en un momento en que la producción de mercancías se convierte en hecho universal; en su estructura misma deja entrever que la Antigüedad, aquí y en todas partes, no es más que una tradición heredada e interpretada libremente.

Una comparación de Atenas y Florencia nos dará la prueba más evidente de las diferencias entre los antiguos y las condiciones del Renacimiento, según demostración de Marx. He elegido estas dos ciudades-estado precisamente porque existen numerosas semejanzas entre ambas, no todas meramente superficiales. En sus momentos respectivos y comparadas con otras ciudades-estado, las dos estaban muy desarrolladas industrialmente: la base de su comercio era la artesanía y la pequeña manufactura, mientras que las importaciones (tan relevantes en la antigua Jonia y en la Venecia renacentista) jugaban un papel inferior. También hubo semejanza en lo tempestuoso de su historia: sus épocas doradas estuvieron señaladas por continuos y violentos conflictos de clase. Ambas tendían hacia la democracia, incluso hacia la democracia urbana directa. Y ambas conocieron el comienzo de su decadencia en el momento de su mayor expansión económica y social. Por último, aunque no en lugar inferior, se trató de culturas ejemplares, culturas clásicas en sus momentos respectivos. Es evidente que estas analogías no pueden atribuirse a una casualidad. La democracia urbana directa, dada a un nivel relativamente alto de cultura técnica, es la premisa y la base de una cultura global universal y ejemplar.

Si volvemos la mirada a aquellas dos ciudades-estado sin perder la perspectiva del futuro, la imagen total sufre una transformación. Ambas ciudades cayeron; es decir, dejaron de ser ciudades-estado independientes. Pero la ruina de Atenas fue algo más que la destrucción de su existencia como ciudad-estado independiente; fue casi la expresión simbólica de una tendencia más generalizada. Con Atenas conoció la ruina todo el mundo griego (aunque el proceso total duró siglos) y, con éste, todo el *modo de producción* sobre el que había descansado la grandeza de Atenas. La ciudad-estado ateniense había agotado las últimas posibilidades de *su propio modo de producción*. Pues aquí —por remitirnos al análisis de Marx—, la comunidad urbana se había revelado como *límite* cuya disolución había de correr pareja con la disolución de su modo de producción. Respecto de Florencia, por otra parte, la situación era harto diferente. El modo de producción que le servía de escabel no desapareció con la caída de la ciudad renacentista, sino todo lo contrario: la ciudad encontró la ruina porque el nuevo modo de producción no fue capaz

de salirse del ámbito de la ciudad-estado, antes bien quedó encerrado en sus fronteras, aunque para la producción moderna, burguesa, tales acotaciones no fueran fronteras (*Grenzen*), sino barreras (*Schranke*). Ya a comienzos del siglo XVI, hombres tales como Maquiavelo y Miguel Ángel, por tomar dos ejemplos de cariz bien distinto, se habían dado cuenta de este hecho. Ambos sabían ya que la única forma de conservar y ampliar la cultura florentina era poner fin a la ciudad-estado y crear una *Italia unificada.* Ambos lo esperaron de los dos tardíos y desventurados Medici, Lorenzo II y Giuliano II, a quienes Maquiavelo dedicó *El Príncipe*[2] y para quienes Miguel Ángel esculpió la tumba en la que el futuro de Florencia iba a quedar sepultado. Pero, a diferencia de Atenas, el modo de producción en el que se apoyaba la ciudad-estado florentina no pereció con Florencia; antes bien, siguió desarrollándose en aquellos países en que la monarquía absoluta contribuyó a derribar las barreras que frenaban la producción burguesa.

Permitámonos una rápida ojeada, no obstante, a la Atenas y la Florencia del período más sobresaliente. Ya hemos dicho que ambas fueron democracias urbanas. Sin embargo, como se sabe, en Atenas existía una democracia auténtica basada en la institución de la esclavitud, no menos auténtica. Pese a ello, una peculiaridad de Florencia fue que, aun siendo por una parte una democracia *directa,* fue por la otra una democracia *formal.* Bruni, en su *Oratio in funere Johannis Strozae* (1426) proclamaba la igualdad ante la ley y la igualdad de derecho en la obtención de cargos públicos. Formalmente, esta igualdad alcanzaba al *popolo minuto* y los *sottoposti* lo mismo que al *popolo grasso,* esto es, a la pequeña burguesía y los proletarios lo mismo que a la gran burguesía. Pero, *de hecho,* sólo la grande y mediana burguesía detentaban los cargos. Surge así la paradoja de que, en su edad de oro, la cultura florentina, que afirmaba el principio de igualdad, era *más aristocrática* que la cultura ateniense en su pináculo. Ya he hecho alusión a que Atenas y Florencia se distinguieron por la virulencia de sus luchas de clases. Pero en la Atenas de la época clásica la lucha de clases se consideraba en última instancia un *fenómeno negativo;* el objetivo de los estadistas era poner punto final a las luchas (cosa obviamente imposible), mientras que los filósofos aspiraban a una forma de sociedad «buena» o ideal donde el conflicto entre las clases pudiera terminarse o, cuando menos, reducirse al mínimo. En Florencia, sin embargo, la actitud de los pensadores y las figuras políticas hacia la lucha de clases distó mucho de ser tan inequí-

2. De hecho, Maquiavelo dedicó *El Príncipe* a Lorenzo, pero en la célebre carta a Francesco Vettori de 10 de diciembre de 1513, el autor de *El Arte de la Guerra* habla de dedicar su *De principatibus* a Giuliano, que había de morir en 1516. (*N. de los T.*)

voca. También aquí hubo, evidentemente, quien la consideró un fenómeno puramente negativo, pero se trató de individuos sobrepasados en número e importancia por aquellos que quisieron ver en ella un fermento útil de la sociedad y que en la teoría y la práctica *la estimularon*. En este sentido no hay diferencia, en principio, entre el entusiasmo de Petrarca por Cola di Rienzo y el entusiasmo de un Pico della Mirandola, un Miguel Ángel o un Maquiavelo por Savonarola. Los motivos son también aquí evidentes. Por encima de todo, una proporción considerable de los conflictos de clase en Atenas se daban en *el interior* de una sola clase, mientras que en las ciudades-estado italianas del Renacimiento se caracterizaban por la *pluralidad de las clases dirigentes*. La lucha secular de güelfos y gibelinos de Florencia no tuvo lugar por las mismas razones que las entabladas entre los aristócratas y los demócratas de Atenas; no se trataba de la participación en el poder político, sino de la imposición de formas económicas diversas. (Naturalmente, esto no debe llevar a una infravaloración del papel de la lucha por el poder político o de la lucha entre las distintas capas de una misma clase.) La lucha de clases, que había disuelto la comunidad de los antiguos, fue, para el capitalismo incipiente del primer Renacimiento, fermento de la economía y la sociedad. Los filósofos e ideólogos que en el primer caso la atacaron pero en el segundo la defendieron se limitaban a dar expresión a la verdadera situación de las cosas, entre otras la diferencia que existía (volviendo nuevamente a la óptica de Marx) entre la vida de la comunidad en tanto que «límite» o «línea fronteriza» y esa misma vida en calidad de «lindero» o «barrera».

Esta comparación de Atenas y Florencia ha sido tan sólo un ejemplo destinado a mostrar el carácter nuevo de las relaciones económicas y sociales del Renacimiento. La riqueza como objetivo, la producción en beneficio de la producción misma, es decir, la producción como *proceso infinito* que disuelve y transforma las cosas sin parar y, por consiguiente, la disolución de todas las comunidades establecidas y naturales: *todos los problemas que la nueva situación colocaba delante de los hombres* conducían al desarrollo de nuevos tipos de hombres y, en consecuencia, de un nuevo concepto de hombre, distinto tanto del concepto antiguo como del medieval: *el del hombre dinámico*.

El concepto de hombre dinámico es *indefinible*. Se puede resumir diciendo que *todos* los conceptos relativos a las relaciones humanas se vuelven dinámicos. Se desplazan los conceptos de valor; lo infinito (el carácter infinito del espacio, el tiempo y el conocimiento) se convierte no sólo en objeto de especulación sino también en experiencia inmediata, un componente de la acción y el comportamiento; la perfección deja de ser una norma absoluta, pues donde todo está en curso sólo puede haber búsqueda constante de perfeccionamiento, aunque no de perfeccio-

namiento absoluto en el sentido de la *kalokagathía* («probidad») de los antiguos ni de la santidad del cristianismo. Como escribió certeramente Max Dvorak del arte de la época, «el canon de la perfección no era, como en la Antigüedad, una norma perdurable, sino que estaba unido a la voluntad subjetiva, más o menos un estadio poco más que intermedio en el proceso general del desarrollo, sobrepasado casi en el momento mismo de haberlo alcanzado».[3] El mismo dinamismo caracterizaba la relación del hombre con la sociedad. La elección del propio destino, en el sentido social, es sinónimo de *posibilidad infinita* (en el nivel dado de la evolución social, por supuesto). Y ello por razones evidentes: la conciencia de los miembros de las diversas clases se conforma con mayor o menor exactitud a su conciencia de clase. Pero la vida y la conciencia de las clases se transformaban con rapidez y, más aún, el individuo podía, en tanto que individuo, desgajarse de su clase porque en ese momento pertenecía a una clase como resultado del lugar que ocupaba en el proceso de la producción, no en razón de su nacimiento. Así, el destino podía depender cada vez más de «lo que puedo hacer y he hecho por mí mismo», convertido como estaba en una cuestión de apercepción justa del dinamismo de la sociedad. Puesto que el destino del hombre se realizaba en el *movimiento global* de la sociedad, en éste era donde tomaban forma la sociedad como tal y la relación del individuo —como tal— con dicha sociedad. La respuesta a la pregunta de «cómo vivir y engrandecerse dentro del movimiento dado de la sociedad» se iba convirtiendo poco a poco en cuestión *individual*; la convención no podía servir de base al examen de la tendencia del movimiento social, ya que este análisis en sí mismo se oponía a la convención, mientras que, por su parte, la futura rutina burguesa no se había desarrollado todavía. Y fue precisamente la aparición de una relación individual con la sociedad, de la elección del propio destino, lo que hizo necesarios un punto de vista, un sentido de los valores y una forma de conducta cada vez más individualizados: en una palabra, lo que a veces se simplifica con la expresión de «individualismo renacentista», aunque éste tenga poco en común con el individualismo de la sociedad burguesa madura. Podemos hablar con mayor propiedad del culto al hombre que se hace a sí mismo, con una salvedad: que aquello que el hombre hacía de sí no se correspondía exactamente con la obtención del poder o el dinero (aunque de hecho y muy a menudo se daba una u otra cosa), ya que la consideración más importante era *la medida en que el individuo había dejado su impronta en el mundo*. El primer símbolo de esta clase de hombre que se ha hecho a sí mismo es la estatua ecuestre de Gattame-

3. Max Dvorak, *Geschichte der italianischen Kunst*, Pieper, Munich, 1927, vol. I, pág. 191.

lata, delante de la basílica de Padua. De este modo comenzó el individuo a modelar su propio destino y no sólo en un sentido ético. La dialéctica del hombre y el destino se tornó categoría nuclear de una concepción dinámica del hombre.

El fomento de la producción para conseguir riqueza y la disolución de la estructura de la jerarquía feudal dio empuje a otra categoría nuclear de esta concepción dinámica del hombre: la cualidad de lo versátil. Es lo que Marx llamó sacudimiento de la torpeza (Bornierheit). A menudo interpretó este hecho alegando que el hombre no estaba todavía sujeto a la división del trabajo, al igual que hizo Engels en sus escritos sobre el Renacimiento. Pero esto sólo es cierto en la medida en que comparamos el Renacimiento con el ulterior desarrollo de la sociedad burguesa; no lo es de ningún modo si se compara con la Antigüedad. Pericles estaba mucho menos sujeto a la división del trabajo que Lorenzo de Medici; el burgués florentino, que pasaba gran parte de su tiempo cuidando de sus especulaciones financieras y sus manufacturas, estaba mucho más ligado a la división del trabajo que el ciudadano de la polis ateniense, así como el artesano de Florencia, que trabaja en su taller de sol a sol, estaba mucho menos interesado en la filosofía que el pobre de Atenas. Es cierto que durante el Renacimiento hubo mayor cantidad de hombres de amplia cultura que en las ulteriores etapas del desarrollo burgués y que las artes y las ciencias estaban menos diferenciadas. El extrañamiento entre vida pública y vida privada no hacía más que comenzar, aunque no puede negarse que en el último siglo renacentista la separación aceleró su paso. Cuando Marx hablaba de «versatilidad», sin embargo, no estaba pensando en este tipo de pluridimensionalidad. La versatilidad del hombre renacentista surgió de dos factores: la aparición de la producción burguesa y su nivel todavía relativamente bajo. Marx hizo hincapié en el primero. Para él, la pluridimensionalidad significaba en primera instancia el fin de la *unidimensionalidad feudal*. En este sentido, la vida del señor de la tierra era parcial, unilateral, aun cuando algunos señores entonaran canciones, guerrearan, escribieran versos, cabalgaran y hasta filosofaran, todo a la vez. Según Marx, el principio de la versatilidad se encuentra en la expansión de la producción, en su conversión en universal, en el desarrollo general de las fuerzas productivas, en «la posibilidad del desarrollo universal del hombre», y, junto a todas estas cosas, el desarrollo y la expansión infinitos de las necesidades en tanto que *necesidades sociales*. Con el avance de la producción burguesa el hombre se volvió universal, aunque su universalización asumía formas cada vez más alienadas. En el Renacimiento, este proceso de alienación no hacía más que comenzar, aunque la aparición de la universalidad se encontraba asimismo en sus comienzos. El Renacimiento fue el punto de partida de la evolución de la versatilidad al igual que

fue el *punto de arranque* de la producción burguesa y de la sociedad burguesa, no obstante que su sociedad y su modo de producción *no fueran todavía* sociedad burguesa y modo de producción burgués como tales. La antigua versatilidad ateniense alcanzó su forma más amplia en el más alto nivel del modo de producción dado, de tal manera que, en sustancia, llegaron a coincidir la versatilidad social y la individual. Pero la versatilidad *individual* del Renacimiento fue mucho más ambigua. Lo que la hizo posible fue la aparición de las primeras formas de producción burguesa, formas que con el tiempo habían de crear una inimaginable gama de *versatilidad social*. Verdad es que ciertas formas de versatilidad individual no pudieron conocer la luz a causa de la extensión de la división del trabajo y de la alienación, por lo que la evolución renacentista puede considerarse consecuentemente como un modelo de versatilidad individual, aunque con muchas matizaciones. Pues, aunque corrían prietamente paralelas la pluridimensionalidad individual y la social, al igual que en la antigua polis, éstas se apoyaban en unas bases sociales que, a diferencia de las dadas en la Antigüedad, conducían a la formación de un abismo entre ambas; y, por último, aunque no lo menor en importancia, el desarrollo de la producción burguesa crearía con el tiempo muchas más posibilidades de *versatilidad individual* que las imaginables durante el Renacimiento. De aquí debemos sacar la conclusión de que la versatilidad del Renacimiento y su concepción de ella, a diferencia de lo ocurrido en la Antigüedad, eran *dinámicas* y estaban repletas de contradicciones objetivas. Precisamente en virtud del estado de subdesarrollo de la producción burguesa y de la estrecha conexión de pluralidad social e individual, el curso de la versatilidad renacentista podía llevar adelante lo mismo que atrás, a la refeudalización, al callejón sin salida de una restauración parcial de la estructura de clases unidimensionalizada; cursos ambos cuya perspectiva afrontaremos con frecuencia en el análisis específico del concepto de versatilidad.

Un reiterado lugar común a la hora de abordar el Renacimiento es el que afirma que, en aquella época, «volvióse el hombre el centro de la atención». Aunque no menos cierto sería sostener que la naturaleza se tornó el centro del pensamiento. Sin embargo, no se encuentra aquí el problema realmente, sino en la cuestión que atiende a la manera en que el Renacimiento interpretó la relación entre la naturaleza y el hombre (o la sociedad). En primer lugar, surge en el Renacimiento la idea de que el hombre puede «conquistar» algo a la naturaleza para crear de esa naturaleza primera una «segunda» naturaleza. La apercepción de la «conquista de la naturaleza» corre paralela al descubrimiento de la idea la *evolución* de la humanidad. La categoría de humanidad, como veremos, surge a una luz antropológica y socio-filosófica general. El concepto de la evolución de la humanidad apa-

rece por vez primera, sin embargo, en un contexto específico, en relación con la «conquista de la naturaleza». Edgar Zilsel, en su estudio del concepto renacentista de la cooperación y el desarrollo técnicos, ve en Bacon con bastante justeza al formulador más significativo de esta tendencia.[4] Todo esto sirvió para transformar de manera radical la ontología de la naturaleza y las relaciones entre ontología y teoría del conocimiento. La naturaleza empezó a aparecer como un objeto con leyes propias (sin que importe, para el caso, el que la mayoría de las leyes se interpretaran desde una perspectiva antropomórfica) y el deber perpetuo de la mente humana acabó por ser el conocimiento de la naturaleza. El acento se puso de forma equivalente en el intelecto y en el carácter progresivo del proceso cognitivo. El peso dado al intelecto significaba que los resultados de la apercepción *no dependían en forma alguna del comportamiento ético*, mientras que el realce dado a la continuidad separaba el proceso del conocimiento de la lógica; en esta tendencia se sitúan las intentonas, como la de Petrus Ramus, de transformar la estructura de la lógica[5] de manera tal que se adecue a las exigencias categóricas de dicho proceso. El esfuerzo de Ramus, a pesar de todo su interés, acabó por resultar un callejón sin salida; el curso verdadero de la evolución exigía el divorcio absoluto de ambos. El sujeto —el hombre o la humanidad— se encontraba ya cara a cara con una naturaleza que tenía sus propias leyes; aprender a conocer dicha naturaleza, intensiva y extensivamente, se volvió tarea infinita. Fue Nicolás de Cusa el primero que formuló ambas tendencias —el divorcio del proceso cognitivo tanto de la ética como de la lógica sobre la base de la concepción de una naturaleza infinita que se comportaba según sus propias necesidades— en su concepto de *docta ignorantia.*

Todo cuanto he dicho acerca de un concepto dinámico del hombre implica la noción de *inmanencia.* El enfoque de la vida mundana no surge separadamente en la vida y el pensamiento renacentistas; no puede considerarse la secularización, en este sentido, como un capítulo particular del Renacimiento. Al disolverse el sistema corporativo de los estamentos sociales, la estructura social en la que descansaba la concepción del mundo de Tomás de Aquino también hubo de disolverse objetivamente (aunque he de añadir que el Aquinate nunca fue muy apreciado en su tierra, precisamente por la precocidad del aburguesamiento de

4. Edgar Zilsel, «The genesis of the concept of scientific progress», en *Roots of Scientific Thought*, ed. por Philip Wiener y Aaron Nolan, Basic Books, Nueva York, 1957.

5. La batalla contra la lógica aristotélica había contado con un importante precursor cien años antes en la figura de Lorenzo Valla, en cuyas *Dialecticae disputationes* se pretendía amoldar la lógica a la sistematicidad de la retórica. Tal derrocación no obtuvo reconocimiento oficial hasta Petrus Ramus y de ahí, en parte, la significación de éste en el campo filosófico. (*N. de los T.*)

ésta); las nuevas formas de vida, entre ellas el culto del hombre autorrealizado, produjeron una especie de iniciativa individual e independencia de juicio y arbitrio tales que volvieron inconsistente toda clase de dogma. Aunque he de decir también (y ya analizaremos esto en detalle) que la aparición del interés por las cosas de este mundo no implicó necesariamente la irreligiosidad. El ateísmo, en el pleno sentido de la palabra, fue muy raro en el Renacimiento. La decadencia y ruina de una tradición ideológica milenaria es un proceso enormemente largo en cualquier caso y durante el Renacimiento no hubo encuentro directo entre el interés práctico de lo mundano y lo que sobrevivía de las ideas religiosas. Pero la religión del Renacimiento, sin embargo, estuvo caracterizada por la desintegración del dogma: la religión se volvió multiforme y polícroma, como si expresara que la fe se había vuelto menos firme, del todo «libre», y que podía elegirse por voluntad propia.

En algunas concepciones filosóficas se ha relacionado de manera excesiva el Renacimiento con la Ilustración, sobre la base de que la ideología de ambos momentos era de carácter *polémico.* Este realce de lo polémico los convierte en períodos emparentados, ciertamente, pues en ambos casos existió una ideología revolucionaria que daba expresión a las nuevas relaciones sociales y salía al encuentro de las viejas; empero, la relación de Ilustración y Renacimiento fue la relación que suele darse entre la última y la primera batallas: en consecuencia, tanto una como otra se acometieron con armas del todo diferentes. Socialmente, el curso del Renacimiento pudo igualmente haber retornado al feudalismo; la evolución pudo haberse congelado en su camino, pues el proceso de la reproducción perpetua de la sociedad burguesa no había comenzado todavía. En cambio, no se podía retroceder a partir de los fundamentos sociales en los que se apoyaba la Ilustración (sin que altere este postulado el problema de la reacción política). La ideología del Renacimiento era ya una ideología burguesa porque nacía de los gérmenes de la producción burguesa, *pero estaba muy lejos de ser la ideología, en tanto que tal, de la burguesía toda*; más aún, ni siquiera rozó a los estratos plebeyos cuando echaba raíces y se desarrollaba positivamente entre la nobleza. Por el contrario, la Ilustración fue una ideología burguesa *universal*; las diferencias entre los diversos estratos de la burguesía se expresaron en las diferencias dadas *dentro* de la ideología de la Ilustración (y no tenemos más que pensar en el antagonismo que existía entre el ala rousseauniana y la holbachiana). Sí hay, sin embargo, una relación profunda entre el primer absolutismo (renacentista) y la ideología del Renacimiento, mientras que la relación existente entre el ulterior despotismo ilustrado y la Ilustración fue ambigua. Un motivo posterior de la considerable diferencia de contenido de las polémicas (sin que apenas pueda distinguirse prácticamente de lo que había precedido) fue el de-

sarrollo de la ciencia bajo ambos períodos: el progreso que va de Galileo a Newton, la aparición de las cuestiones del método, el avance del análisis *claire et distincte* en filosofía, etc. El punto de vista de la inmanencia no podía reconciliarse ya con una ideología religiosa. La polémica se dirigió entonces contra el feudalismo y la religión al mismo tiempo, ya de forma abiertamente atea, como en Helvecio y Diderot, ya mediante la conversión de la religión en una necesidad religiosa, desembarazándola por consiguiente de sus pretensiones ideológicas, como en el caso de Rousseau. Ninguna frontera precisa separa ambas ideologías, por supuesto: hay ya mucho de la Ilustración en Hobbes, por ejemplo, mientras que Goethe, en múltiples aspectos, entabla aún batallas de retaguardia de la ideología renacentista, como es el caso de su ataque a Newton a propósito de la teoría de los colores[6] o en lo tocante a su reelaboración de la leyenda de Fausto. Permítaseme citar otro ejemplo para ilustrar esta diferencia: la actitud hacia la razón. Para la Ilustración, razón era sinónimo de luz o iluminación; esto era ya patrimonio de Spinoza y Descartes. Pero durante el Renacimiento, la razón se consideraba todavía una fuerza contradictoria, especialmente preñada de contradicciones éticas, a menudo aliada cabalmente con el diablo. No tenemos más que comparar la alegoría de la cueva de Leonardo con la alegoría de la vela de Diderot para apreciar esta diferencia. Para Leonardo, la razón está simbolizada en la curiosidad incansable con que el hombre deja la brillante luz del día para acceder a la oscuridad desconocida y misteriosa de la cueva; para Diderot es una vela lo que ilumina la tiniebla del bosque (cuando menos, en este primer nivel, con una luz parpadeante).

Por lo que atañe a la religión, el dinamismo del Renacimiento halla expresión completa en el variopinto carácter de ésa y en el hecho de que cada cual puede escoger su religión libremente. Y aquí he de añadir que, como es de esperar, aún no se han diferenciado con propiedad idealismo y materialismo o, mejor todavía, que no se darían los primeros pasos en ese sentido hasta el final del Renacimiento.

Por lo que hemos de preguntarnos ahora: ¿existe un ideal renacentista unitario del hombre? La existencia de una concepción generalizada del hombre como hombre dinámico, ¿implica también la existencia de un ideal generalizado del hombre?

En la Antigüedad, el hombre ideal *coincidía* esencialmente con la concepción del hombre; al mismo tiempo, toda la Antigüedad —salvo Roma en su época de decadencia— tenía un ideal y una concepción unitarios del hombre. Cuando Sócrates afirmaba que el hombre puede hacer el bien si lo conoce, estaba diciendo asimismo que el hombre ideal es aquel que conoce el bien y lo pone

6. El que la teoría de los colores de Goethe fuera más tarde el punto de partida de otros postulados no merma lo dicho.

en práctica. Cuando Platón aseveraba que la facultad del hombre de contemplar las ideas era su cualidad más esencial y sublime, estaba manifestando simultáneamente que el hombre ideal concebido por él era el que alcanzaba la contemplación de las ideas. A los ojos de Aristóteles, el hombre era un animal social, por lo que su hombre ideal era el hombre social. Cuando Epicuro pensaba que lo más inconsistente para el hombre era su propia muerte, decía que el hombre ideal era aquel que podía vivir sin preocuparse de la muerte. Por supuesto que Sócrates no creía que todos los hombres fueran capaces de percatarse del bien y practicarlo. Pero es que el hombre que no cumplía este requisito no figuraba todavía en el concepto de hombre, es decir, del ideal de hombre. Ni Platón creía que *todos* los artesanos y agricultores fueran sobrios y moderados, ni todos los soldados valientes ni todos los gobernantes inteligentes, pero ocurre que en dicho caso «aún» no se habían ajustado a la concepción y el ideal el artesano, el agricultor, el soldado y el gobernante. El concepto aristotélico de «animal social» tampoco era una simple interpretación conceptual del hombre, como a menudo se ha creído modernamente; postula además la especie de hombre que se aparta de la vida pública y que, por lo tanto, no realiza ni el concepto ni el ideal de hombre.

Basta por ahora de la coincidencia de concepción e ideal del hombre. Mi otra afirmación, la de la identidad de concepción e ideal del hombre, es más difícil de aprehender. Como sea, hemos de considerar a Esparta como un caso aislado y hay que hacerlo así porque en Esparta se dio un ideal de hombre particular, pero sin que implicase una concepción del hombre. Por ello hemos de limitarnos al Ática, a Jonia, al principio del mundo helénico, a la república romana y a la primera etapa del imperio romano. Esta «limitación», empero, no es de ningún modo arbitraria; lo que queremos es entender la línea de desarrollo en su forma *clásica* o típica. Aun así hay muchos matices dentro mismo del curso general; al hablar de la concepción del hombre de este período se acostumbra a considerar opuestamente a Platón y Aristóteles por un lado y, por el otro, el estoicismo y el epicureísmo. Dicha oposición, sin embargo, se da sólo en la *interpretación* del concepto de idealidad,[7] en la respuesta dada al «porqué», por un lado, y, por el otro, en la acentuación de uno u otro aspecto de la cuestión. Pero, ¿cómo negar, por ejemplo, que la noción de *kalokagathía* era la esencia *común* de todos estos conceptos e ideales? ¿O que la esencia de todos ellos era el «hombre de belleza interior y exterior» que ejercía el uso de sus facultades en la comunidad establecida, vivía con sosiego y placeres moderados, gozaba de

7. En la época del Imperio Romano, la oposición de estoicismo y epicureísmo se manifestaba a veces en el pluralismo de la virtud; pero no puedo entrar en detalles en el marco de este trabajo.

equilibrio físico, espiritual y moral y se sentía absorto por la contemplación de la verdad? Si el estoicismo y el epicureísmo enseñaban el apartamiento del mundo (aunque de forma diferente), lo hacían para condenar un mundo en que los ideales referidos ya no podían realizarse. La base y el punto de partida prosaicos de este ideal, sin embargo, no eran otros que *el ciudadano idealizado de la polis ático-jónica.* El estoicismo y el epicureísmo aspiraban a conservar dicho ideal, con realidad suficiente en la vida cotidiana del remoto pasado, en beneficio de los hombres excepcionales que vivían en un entorno hostil. Y la base social de esta unidad de concepto e ideal, fundamento también de su carácter común, era, según he indicado ya, la naturaleza comunal de la antigua polis, su cualidad estática y su imposibilidad de trascendencia. A finales del imperio se disolvió esta cualidad: la concepción del hombre y el ideal de hombre siguieron coincidiendo, pero tanto concepción como ideal se volvieron términos plurales. Esto es cierto, en esencia, por lo que toca al neoplatonismo y su colorante religioso, opuesto al ideal estoico y epicúreo; pero el proceso llegó a su punto culminante con la evolución del ideal y la concepción cristianos del hombre. Esta resquebrajadura sobrevivió hasta la desintegración del Imperio Romano de Occidente.

No hay espacio aquí para analizar las bases sociales y económicas de este hecho y menos todavía para estudiar su conexión con el concepto de hombre esgrimido por el cristianismo medieval. Baste decir de lo último que su concepción y su ideal del hombre se mantuvieron en aguda oposición. Su concepción del hombre estaba basada en la idea de corrupción, su ideal en la idea de la gracia. A diferencia de la Antigüedad, esta concepción dual era fundamentalmente de naturaleza ideológica. Jamás expresó un auténtico *statu quo* (pues en tal caso habrían coincidido fe y moralidad), sino que se contentó con ser un aparato ideológico genuinamente valioso en la época del establecimiento de las tribus bárbaras, la consolidación de la sociedad feudal y el restablecimiento de las normas fundamentales de la vida social. Aparte de su dualismo, el concepto cristiano de hombre contenía muchos elementos que eran nuevos comparados con la Antigüedad. Entre ellos estaban la idea de igualdad (igualdad ante Dios), la noción de la salvación individual (donde la relación del hombre con un Dios personal se separaba de su relación con la comunidad) y la idea del libre albedrío que, ligada a la noción de corrupción humana, erigía la cuestión de una libertad específicamente individual.

La existencia comunal del hombre quedó así escindida en dos: por un lado, el hombre como individuo era miembro de un orden o estamento feudal alzado contra otros estamentos, mientras que por el otro era miembro de una comunidad cristiana erigida contra las demás (infieles, herejes). Tamaña dualidad no era la expresión de una relación elástica con la comunidad, como había ocurrido ente los antiguos. Era una doble *subordinación* y como

tal reflejaba el margen de movimientos extremadamente estrecho que se permitía al individuo, incluso en comparación con la Antigüedad. Pero al mismo tiempo permitía una flexibilidad mayor a los movimientos particulares de las clases, estratos y comunidades dentro del sistema global. Siempre era posible oponer una subordinación a la otra: en esta sencilla estructura se basó incluso la ideología de los primeros movimientos heréticos (movimientos tan viejos como el cristianismo mismo). Ninguna capa social de la Antigüedad pudo nunca enfrentarse a otra con una interpretación distinta de su ideología. Bruto era «romano» y «romano» igualmente era César; nunca se planteó la cuestión de cuál era el «verdadero romano». Por lo que podemos afirmar que la «lucha ideológica» es un fenómeno surgido en el curso de la Edad Media. Para la Antigüedad, el símbolo de la muerte voluntaria era Sócrates, que había muerto porque respetaba las leyes de su patria (por más que considerase injusto su orden social); el mártir cristiano se rebelaba en nombre de la religión contra el poder terrenal, aun cuando dicho poder también habría podido esgrimir la égida del cristianismo.

La concepción cristiana del hombre y el ideal cristiano del hombre se oponían categóricamente; el contenido de ambas nociones estaba muy lejos de conocer la unidad, por lo que respecta a sus consecuencias prácticas, *en el mismo sentido* que en la Antigüedad. En ésta, como hemos visto, la base de la unidad era una imagen idealizada de la comunidad real. El carácter ideológico de la concepción y el ideal cristianos del hombre, por otra parte, ofrecía mayores posibilidades de variedad en las *interpretaciones de contenido.* El nivel abstracto-ideológico de la contradicción entre concepción e ideal y la variedad de las interpretaciones de contenido no eran, por supuesto, resultado de ningún tipo de resolución consciente. Se basaban precisamente en el sistema de subordinación dual, en cuyo interior contaban con esferas de acción diferentes tanto lo «social» como lo «cristiano». Es obvio que los ideales humanos concretos y los auto y heteroestereotipos de los diversos órdenes sociales han de interpretarse en el interior de la primera esfera. El ideal y la concepción abstracto-ideológicos del hombre, así como el conflicto entre ambos, eran sin embargo unitarios *en última instancia*: en su interior se encontraba la unidad *dogmática* de todo el mundo cristiano.

La base social de la concepción cristiana del hombre dejó de existir en el Renacimiento. Paralelamente a la subordinación dual al estamento social y a la religión y, cada vez más, por encima de ella, apareció una tercera forma: la subordinación *nacional* (al principio fidelidad local a la ciudad-estado, luego fidelidad nacional en el sentido moderno). La nueva interpretación de la Cristiandad no fue la de las clases y ciertos estratos sociales opuestos como tales a la jerarquía en su conjunto, como había

ocurrido en los movimientos heréticos, sino la de naciones específicas que se oponían a otras naciones. Bernard Shaw vio correctamente en su *Santa Juana* que en esto había que buscar las raíces del protestantismo. La relación del individuo con la nación, sin embargo, no se basa sólo en la estructura de los estamentos, sino también en la de las clases; y en un sistema de relaciones de clase dejan de tener sentido tanto el hecho como la concepción de la subordinación individual. También al mismo tiempo se convulsiona la subordinación eclesiástica. Los hombres buscaban cada vez más los senderos *individuales* hacia Dios porque ya podían buscarse; de nuevo encontramos aquí las raíces del protestantismo. Es innegable que las premisas ideológicas de estos cambios estaban arraigadas en la concepción medieval cristiana del hombre, en los conceptos medievales de salvación personal e igualdad abstracta y en la subordinación dual de la Cristiandad medieval. Pero en un contexto nuevo y revolucionario se reestructuraron radicalmente esos conceptos. La tradicional concepción medieval cristiana del hombre fue, como hemos visto, desplazada progresivamente por el concepto renacentista del hombre dinámico y durante mucho tiempo también el ideal cristiano del hombre quedó relegado a un segundo plano (con lo que no pretendemos afirmar que la mayoría de los representantes del nuevo ideal humano fueran hostiles a la religión: antes bien, eran religiosos).

La concepción renacentista del hombre dinámico era de naturaleza tan unitaria como la concepción de los antiguos. Ningún pensador del Renacimiento volvió a una concepción del hombre estática (armónica o dual) y hasta tal punto que incluso la Contrarreforma y la época del barroco hubieron de admitir este avance. En el interior de ese dinamismo los polos opuestos fueron la grandeza y la pequeñez del hombre. El detenerse en uno o en otro es sólo cuestión de *punto de vista*. Giordano Bruno habla ora de la pequeñez del hombre (en comparación con la infinitud del universo) ora de su grandeza (en la conquista del mundo). Bajo la influencia de los hechos históricos puede hacerse hincapié primero en un extremo, luego en el otro. Así, la tumba de Julio II y los frescos del techo de la Capilla Sixtina de Miguel Angel tienen por misión expresar la grandeza del hombre, mientras que el *Juicio Final* simboliza su pequeñez ante los designios del destino. Las diferencias de tiempo y lugar también juegan su papel: era natural que Pico della Mirandola exaltara la grandeza del hombre en la edad de oro de Florencia, mientras que en una Francia desgarrada por las guerras de religión Montaigne podía ironizar acerca de la nulidad humana. Pero repitámoslo: fuera «grande» o «pequeño», el hombre era un ser relativamente autónomo, que creaba su propio destino, luchaba con la suerte y se hacía a sí mismo.

Paralelamente, si consideramos el *ideal de hombre* del Renacimiento, nos sorprenderá el hecho de que *ya no sea posible*

hablar de un ideal humano unitario, puesto que se nos revela *una insólita riqueza de ideales humanos específicos.* Y el ideal humano específico no es más que una imagen idealizada de los hombres *reales,* tanto si los reconocemos como hombres reales, los interpretamos como ideales o los proyectamos en el futuro como figuras utópicas.

Puesto que habremos de volver a tratar estos problemas más detalladamente, mencionaré aquí tan sólo unos cuantos ejemplos. Debo señalar primeramente la interpretación renacentista de la figura de Cristo. Mientras que el contenido ideal de la representación medieval de Cristo es siempre la misma (una deidad que sufre y redime), las representaciones renacentistas se caracterizan por la variedad de su contenido ideal (el rey, el señor, el pensador, el plebeyo con el corazón desbordante de amor, etc.). A esto debemos añadir que el ideal del Cristo sufriente y atormentado desaparece por completo —por lo menos en el período que va del Giotto a la última época de Miguel Ángel y el Tintoretto, período clásico del Renacimiento italiano— y que cuando vuelve a descubrirse aparece tan sólo como *un* ideal y *una* interpretación entre muchas. De manera semejante, también la figura de María se torna un ideal plural. En la reelaboración del patrimonio intelectual clásico suele darse con mayor frecuencia que los ideales opuestos afloren representados por figuras históricas opuestas. Así, unos pensadores renacentistas vieron en César el «héroe» ideal mientras otros prefirieron a Bruto, a Cicerón o a los Gracos.

La forma de volverse plurales los ideales se manifiesta de manera contundente en la aparición de un *sistema plural de valores morales.* Nuevamente enfocamos un fenómeno que diferencia de manera categórica el Renacimiento de la Antigüedad y la Edad Media. A pesar de las numerosas discusiones de la Antigüedad acerca de la interpretación de los valores morales —como en la defensa aristotélica del principio del «justo medio» contra la interpretación socrática del racionalismo ético o la identificación platónica de conocimiento científico y virtud, así como la disputa de estoicos y epicúreos en torno al concepto del placer—, *los valores principales siguieron siendo incólumemente los mismos*: sabiduría, valentía, templanza y justicia. Valores que podían complementarse con otros, que podían descomponerse en matices según el punto de vista, que podían alinearse de manera distinta a tenor de su importancia, pero cuyo carácter primario y fundamental no podía negarse. Lo mismo puede decirse de los siete pecados capitales y las siete virtudes (teologales y cardinales) del cristianismo medieval. También aquí se fijó el orden sólo en el dogma —a menudo vuelto del revés por los herejes—, aunque, de modo semejante, pecados y virtudes siguieron siendo los mismos para todos. ¿A quién se le habría ocurrido decir que la caridad no era una virtud y que la vanidad no era un pecado?

La reversión fue absoluta en el Renacimiento. El primer paso

fue la interpretación profana de las virtudes y pecados tradicionales: a mi juicio, Antal considera correctamente la alegoría de la justicia en los frescos pintados por el Giotto en la capilla de los Scrovegni de Padua como una interpretación de la justicia al modo profano y republicano.[8] Lo decisivo, sin embargo, fue el paso siguiente: *la disolución del sistema de valores medieval unitario.* Como trataremos con más detalle esta cuestión más abajo, me limitaré ahora a mencionar unos cuantos ejemplos a fin de hacer constar el proceso. Una de las virtudes más importantes en el sistema de valores de Castiglione o de Maquiavelo es la «sed de gloria»; Cardano la rechaza. La «soberbia» es mirada con respeto por Vasari; para Tomás Moro es fuente de los peores males. Petrarca y Shakespeare consideran el deseo de venganza maligno e insensato; Bacon lo sitúa entre los valores positivos. Unas veces se mira la «fe» con respeto, otras se ridiculiza. La «moderación» es capital en Pico della Mirandola, pero Bruno le antepone la intemperancia en las pasiones. Uno tras otro surgen nuevos valores que reemplazan a los anteriores: el patriotismo, la tolerancia, la discreción, la integridad, por sacar a relucir sólo unos cuantos.

Las cuatro figuras más descollantes del Renacimiento, Maquiavelo, Montaigne, Bacon y Shakespeare —si dejamos a un lado las artes plásticas momentáneamente— consuman teórica y artísticamente *la escisión de los valores, los ideales y el censo de las virtudes* para abrir la puerta al desarrollo de una ética práctica en una época en que una comunidad establecida y relativamente pequeña había dejado de poner trabas a la acción humana y por tanto de medir la validez o invalidez de los actos, pero también, por otro lado, donde el individuo tenía que encontrar su terreno de acción moral en una situación en la cual los valores y los intereses se habían vuelto relativos y contradictorios. Como ya he puesto de manifiesto en otro lugar, el sentido aristotélico del «justo medio» mantenía aún su significado y vigencia; pero el descubrir la mesura ya no significaba la realización de «la virtud» en circunstancias concretas y situaciones individuales, sino sólo la determinación del mejor de los bienes relativos posibles en medio de una realidad social en transformación continua.

La concepción unitaria —pero dinámica— del hombre y la pluralidad de los valores humanos fueron las dos caras, necesariamente emparentadas, de un mismo desarrollo. El dinamismo de la concepción del hombre reflejaba la misma transformación revolucionaria de la vida social y humana que la desintegración de la unidad del ideal de hombre. Aunque convendría fijarse en otro

8. Frederick Antal, *Florentine Painting and Its Social Background*, Kegan Paul, Londres, 1947. (Hay traducción castellana: *El mundo florentino y su ambiente social*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963. El pasaje aludido se encuentra en págs. 255-256).

aspecto: en que del interior de una misma concepción del hombre surgió toda una variedad de ideales humanos. Así, no se trata sencillamente de dos líneas evolutivas que se presuponen recíprocamente. Hay que insistir en que *los ideales humanos más contradictorios no pueden interpretarse más que en virtud de una concepción dinámica del hombre.*

He considerado necesario volver a esta relación a fin de recordar nuevamente todo lo que era «nuevo» y «viejo» en el Renacimiento. Con el comienzo de la economía burguesa y el avance de las relaciones sociales burguesas (aun cuando, para la época en curso, se encontraran todavía en el marco de la sociedad feudal), la concepción y el ideal del hombre volvieron a partirse en dos. La elaboración de la concepción dinámica del hombre en la filosofía del XVII (refiriéndonos ahora sólo a su tendencia principal) rompe con los problemas del ideal humano al adoptar una postura polémica contra la existencia de un ideal de hombre o la necesidad de uno. (Examinaré más adelante el nacimiento de esta actitud en Maquiavelo y Bacon.) La teoría del egoísmo, de Hobbes a Helvecio, presupone como *hombre por excelencia* al individuo burgués, al tipo de hombre elaborado por la sociedad burguesa, al que adecua la esfera de los actos y las potencialidades de la vida cotidiana, así como la ética social y la política. En Spinoza, y con la ayuda de un racionalismo ético renovado, la unificación *final* de concepción del hombre y hombre ideal fue, pese a todo, *una acción de retaguardia* del Renacimiento, golpe retroactivo cuyo itinerario puede seguirse, como ya he dicho, hasta Goethe. He realzado la unificación «final» y la «acción de retaguardia» para subrayar que todos estos esfuerzos apuntaban sólo a la reunificación del concepto y el ideal de hombre, aunque ya sin la pretensión de ligar el ideal humano a un repertorio de valores y virtudes. Spinoza, sin embargo, fue el último que tuvo al hombre ideal por algo objetivo y presente; aquellos que, después de él, se refirieron al hombre ideal en tanto que principio o criterio formativo necesariamente vinculado al hombre moral o al contenido ético del hombre, se sirvieron de dicho ideal como de un concepto proyectado en el futuro (postulado) y subjetivo o, como en Kant, subjetivo y formal. El primer intento importante de bosquejar un concepto histórico del hombre, un concepto del hombre en la historia, de rechazar la identificación de «hombre» con «hombre burgués», pertenece a Rousseau y tuvo lugar bajo los auspicios de una nueva unificación de concepto e ideal de hombre. Este esfuerzo de reunificación no fue, obviamente, un producto filosófico inmanente, sino que estaba enraizado en la particular actitud y perspectiva plebeyas con que Rousseau contemplaba el progreso de su siglo. Al rechazar tanto el presente como las simientes del futuro (un futuro burgués) escondidas en el presente, al reaccionar desesperadamente contra los sistemas de valores burgués y feudal, así como su moralidad práctica,

Rousseau pudo salvar el ideal de hombre que en calidad de espíritu revolucionario necesitaba, y juzgar, no sin cierta amargura, a los hombres tal como eran, preguntándose tan sólo: ¿Han sido siempre así? ¿Cómo y *por qué han llegado a ser lo que son?* De este modo —dando al problema un cariz histórico— dio con la clave de la reunificación del concepto y el ideal de hombre, en tanto pudiera surgir una comunidad ideal humana «más válida» que las comunidades humanas todavía no —o aún no del todo— corrompidas. La perspectiva, sin embargo, no era todavía la correcta. Como ya he dicho, para Rousseau sólo el pasado aparecía como historia. También el presente y el futuro habían de volverse historia para que el concepto de hombre y el ideal humano volvieran a unificarse.

Fue la antropología de Marx la que resolvió esta cuestión milenaria. Se reunieron ambos elementos y en ese sentido se renovaron el legado de la Antigüedad y el Renacimiento. Pero la cuestión ya no fue la armonía estática de Grecia ni la pluralidad de ideales renacentista. En el mundo griego, armónico pero estático, el hombre se identificaba, de una manera limitada y precisa, con las posibilidades ideales de un sistema de valores establecido e inmutable. La pluralidad de ideales renacentista fue un reflejo de la descomposición de la sociedad («libre») en clases sociales. En las diversas etapas de la evolución burguesa, estanca o en marcha, cada clase, cada estrato, grupo social y ciudad tenía sus propios ideales y su concreto sistema de valores. Tanto la humanidad (en cuanto entidad *para sí*) como la individualidad del hombre estaban aún en vía de formación. Con el auge del desarrollo burgués, esta pluralidad de ideales concretos se volvió necesariamente una serie de ideales abstractos, cuya forma y cuyas posibilidades ulteriores hemos visto ya, cuando menos para los que todavía tienen necesidad de ideales. Marx, sin embargo, rechazó siempre estos ideales abstractos y en este sentido afirmó que el proletariado no tenía ideales que cumplir. Marx no subordinó los ideales a una concepción abstracta del hombre, ni edificó su concepción del hombre sobre una serie de ideales humanos. Por el contrario, una concepción específica, histórica, del hombre se convierte para Marx en el ideal del hombre.

György Márkus ha analizado el contenido del concepto marxista del hombre en términos de socialidad, trabajo, conciencia, libertad y universalidad.[9] Características todas que definen al hombre (a la humanidad), elementos que lo *distinguen* situándolo por encima del mundo animal. Pero en el curso de la prehistoria de la humanidad, todos los pasos dados para que surgiera la esencia humana han sido al mismo tiempo momentos de alienación; la evolución de la especie toda ha tenido lugar a costa de

9. György Márkus, *Marxizmus és «antropológia»*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. (Trad. castellana: *Marxismo y «antropología»*, Barcelona, Grijalbo, 1973.)

los individuos, las clases y los pueblos, ya que el enriquecimiento de la humanidad exigía el empobrecimiento de ciertos hombres. El hombre ha sido siempre un ser social, pero esta socialidad *en sí* llegó a ser socialidad *para sí* sólo cuando el mercado mundial creó una humanidad universal, en tanto que la humanidad (el hombre, por consiguiente, cada uno de los seres humanos individuales) sólo podrá adueñarse de sus relaciones sociales en el futuro, cuando sea humanidad *para nosotros.* A su vez, el trabajo como actividad programada, el trabajo como medio de crear la sociedad y la naturaleza humanas, sólo llegará a ser trabajo *para nosotros* cuando se cree la posibilidad de que todo individuo pueda apropiarse del uso de los medios de producción que le dejen las generaciones precedentes, de forma tal que sea capaz de estampar el sello de su propia individualidad en sus creaciones y la actividad programada coincida con la realización de su propio programa. El hombre es libre por definición porque tiene alternativas y adapta sus actos a sus intenciones conscientes; por este motivo ostenta este proceso el nombre de acción. Pero la libertad sólo será libertad *para nosotros* cuando seamos capaces de domeñar a la naturaleza, a la sociedad y a nosotros mismos. El hombre es en sí universal, pero sólo será universal *para nosotros* cuando cada hombre posea la posibilidad de desarrollarse multifacéticamente, cuando la portadora de la universalidad deje de ser la humanidad como conjunto. La conciencia sólo será conciencia *para nosotros* cuando el conocimiento humano, en tanto que faceta de la praxis y motor de la libertad, sea la conciencia de todos nosotros. Así, la humanidad, *el hombre para nosotros,* no se deriva de ninguna meta fijada subjetivamente ni de un deseo nostálgico, sino de la esencia del hombre y de su desarrollo: es el resultado de la evolución humana. *El ideal de la humanidad y el ideal del hombre, en suma, no son otra cosa que el concepto de este resultado posible.*

Hasta ahora me he referido a las diferencias entre las tres fases históricas e ideológicas —Antigüedad, Renacimiento y pensamiento marxista— caracterizadas por la coincidencia de concepción del hombre e ideal humano. Ahora, sin embargo, he de hacer hincapié en las raíces comunes que posibilitaron tal coincidencia. La época de las antiguas repúblicas (las ciudades-estado griegas, sobre todo) y la del Renacimiento (principalmente el italiano) fueron momentos de la historia —siempre breves y provisionales—*durante los que se acercaron más el potencial de desarrollo del individuo y el de la especie*; durante estas épocas, la discrepancia entre ambos fue mínima, por lo que fue posible (partiendo de una «prolongación» de las cualidades de la época dada y del individuo concreto de cada época) llegar a una concepción del hombre y a un ideal de hombre. No es menos cierto que ambas fueron épocas de *transición,* sin que importe para nuestro enfoque que la primera estuviera abocada a la destruc-

ción mientras que la otra diera empuje a una nueva serie de relaciones sociales y productivas en un nivel superior de desarrollo. Esta transitoriedad quizá tenga su mejor vía expresiva en las obras de Shakespeare. El clima de las primeras comedias sugiere prácticamente lo que ya he dicho acerca del paralelismo en el desarrollo del individuo y de la especie. Crudeza, brusquedad, convencionalismo, estupidez, avaricia y concupiscencia siempre acaban perdiendo en su lucha con la naturaleza humana o el «hombre natural»; también los terribles cataclismos del pasado histórico son devorados en este mundo de afirmación. Pero el contorno no tarda en oscurecerse. Si en las piezas históricas las leyes del orden antiguo aún son capaces de destruir los valores humanos, poco a poco, progresiva e inexorablemente, *Ricardo III*, que cierra el ciclo, y las comedias contemporáneas presuponen el surgimiento de un «contexto humano» que produce los valores de un mundo más humanizado. No obstante, en las últimas tragedias, «el hombre se torna una entidad dudosa». Bruto y Horacio son los últimos hombres ideales de Shakespeare; después de esto, no se encuentra en el mundo de Shakespeare ningún ideal humano en el sentido renacentista.

Como hemos visto, la identificación marxista de ideal y concepto de hombre surgió a raíz de la apercepción marxiana de que el objetivo inmanente de la evolución histórica era la supresión de la discrepancia entre desarrollo de los individuos y desarrollo de la especie, superación que habían de llevar a cabo los hombres mismos. De este modo, su posición fue rigurosamente crítica (ante el progreso capitalista) y al mismo tiempo profundamente afirmativa (de las tendencias del desarrollo futuro). Gracias a su concepción de la historia, el marxismo pudo crear un ideal *de lo ya existente, aun cuando, en cierto modo, lo ya existente no se hubiera dado todavía.* Hemos visto, pues, qué vincula, en el sentido marxista, a la forma más «normal» del universo del «todavía» (el mundo griego) y a la forma «más normal» nacida del equilibrio entre el «todavía» y el «ya» (la evolución renacentista) con la tendencia interna del «desarrollo normal» de la humanidad toda. En este sentido y por este motivo podemos considerar al hombre del Renacimiento y el ideal humano renacentista como *medida y ejemplo,* al igual que ocurría con el hombre y el ideal humano de la antigua Grecia.

Todo ideal humano ha estado acompañado *siempre* de un *ideal de sociedad.* La interpretación del hombre ha estado en todo momento necesariamente vinculada a las especulaciones que los pensadores han trenzado en torno a las distintas formas de relaciones sociales conocidas por ellos. Así, el ideal griego de hombre se acompañaba de un ideal estático del Estado, libre de conflictos de clase; la síntesis de ambos ideales aparece de forma efectiva en la *República* de Platón. A mayor abundamiento, el principio del egoísmo se acompañaba de un retrato social en el cual la contra-

seña era *homo homini lupus* y no tenemos más que pensar en una de las expresiones más diáfanas de ese principio: *La fábula de las abejas*, de Mandeville.

Las disputas en torno al hombre ideal son expresiones y reflejos de las luchas cuya fuerza motriz (generalmente expresa, aunque a veces tácita) es un ideal concreto de sociedad; no fue diferente durante el Renacimiento. Maquiavelo manifiesta todavía un ideal social en sus *Discursos*, ideal que sustenta en la república urbana y al que corresponde por tanto un ideal de hombre. Cuando rechaza en *El Príncipe* todo estado ideal, rechaza al mismo tiempo cualquier ideal humano. Cuando el Aretino habla desdeñosamente de las figuras del Tintoretto para elogiar los retratos de Tiziano, opta por una alternativa aristocrática y antiplebeya en la evolución política del Estado veneciano, que es asimismo baluarte de retaguardia de una época relativamente armónica en el interior de un mundo en crisis y gravado con antagonismos reales. En la utopía social de Tomás Moro, el pueblo está constituido por los hombres corrientes de la época, mientras que en la utopía ilustrada de Campanella una parcela del hombre ideal está formada por un vasto campo del saber.

He reproducido este esquema de conexiones, que puede sonar a lugar común, sólo para hacer hincapié en el desarrollo *desigual* de la concepción del hombre y la concepción de la sociedad. Como hemos visto, existía una concepción del hombre tanto en la Antigüedad como en el Renacimiento; en ambos casos, la pregunta «¿cómo es el hombre?» no podía diferenciarse del problema relativo a «qué es el hombre». La cuestión del hombre era por consiguiente y de manera esencial una cuestión ontológica, tanto psicológica (a medida que se secularizaba el concepto de alma) como socialmente. No puede decirse lo mismo del concepto de sociedad. Más aún, el concepto de sociedad es un concepto tardío: un producto del desarrollo capitalista. *En la Antigüedad, el concepto de sociedad nunca se desgajó del concepto de Estado.* Lo que no significa, naturalmente, que ciertos fenómenos sociales específicos que existían independientemente del Estado no se tomasen en cuenta. Aristóteles se ocupó de esto extensamente en su *Política*, ya analizando el intercambio de productos, ya perfilando la diferencia entre las sociedades que tenían esclavos y las que se los procuraban. Pero *la estructura social como un todo* siguió siendo equivalente a la estructura del Estado. El Renacimiento recurrió a menudo a la tradición de la Antigüedad en este sentido, ya que interpretaba los hechos sociales principal y preponderantemente como *hechos políticos*. Aunque no se puede negar que ya existían un reconocimiento y un análisis global de ciertos fenómenos sociales. La lucha de clases, por ejemplo, ya no se tomaba exclusivamente por una lucha por el poder político entre nobles y plebeyos, sino por una contienda poco menos que eterna entre los ricos y los pobres; se hacían esfuerzos por indagar la base

económica de los hechos históricos concretos (véase, por ejemplo, el análisis maquiaveliano de la revuelta de los cardadores de lana, los *ciompi*). Pero cuando no se trataba ya de una mera *descripción* ni de la interpretación o valoración de los hechos históricos concretos, sino de formular un concepto complejo que abarcase *en su totalidad* el objeto en cuestión, siempre se recurría al concepto de Estado. Las ideas concebidas en torno al proceso social no se coordinaban en un concepto de sociedad: seguían siendo descripciones. *La sociedad no se convirtió en categoría ontológica.* Lo que es válido incluso para un pensador como Moro, que, como veremos más adelante, puso por encima de todo el análisis de una estructura social específica. La premisa del nacimiento de la sociedad como categoría ontológica era la existencia de una ciencia de la economía política; y la premisa del nacimiento de la economía política era una sociedad que demostrara brutalmente la primacía de los hechos económicos, que dividiera brutalmente al hombre en burgués por un lado, ciudadano por el otro, y trastocara así la tradición milenaria que había identificado al Estado con la sociedad.

Primera parte:
EL DESARROLLO DESIGUAL

La base del desarrollo desigual del Renacimiento se encuentra, obviamente, en el desarrollo desigual de las fuerzas productivas de la estructura social de la Edad Media, aunque, en comparación con esa etapa precedente, la «desigualdad» del Renacimiento manifiesta importantes diferencias, tanto cuantitativas como cualitativas. Nos limitaremos a destacar unos cuantos factores esenciales. A medida que se posibilitaba el desarrollo de las fuerzas productivas a un *ritmo acelerado*, se acentuaba la existencia y dilatación progresiva de las *diferencias de ritmo*, abarcando todos los puntos desde el estancamiento hasta el máximo de explotación de las posibilidades de desarrollo (los comienzos de la reproducción capitalista a gran escala). En consecuencia, apareció un número decisivo de diferentes vías y formas posibles para el nacimiento de las relaciones capitalistas de producción. Luego que la nación se convirtiera en unidad económica, las vías y formas varias se convirtieron en vías y formas *nacionales*, que habían de informar las particularidades del carácter nacional; a partir de este momento, el carácter nacional se dejó sentir en el ulterior desarrollo de la estructura económica y fue poniendo su sello gradualmente en la tónica de las diferentes culturas. El desarrollo desigual y diverso de las naciones se hizo más explícito al principio por la transformación de la historia en *historia europea* y luego, en virtud de la transformación de la historia, en historia mundial. Aquellas naciones cuyo desarrollo fue más rápido y adquirió formas clásicas dejaron una huella más patente en el progreso histórico total, aunque sin poder evitar el estancamiento de las demás naciones; en el interior de una Europa unitaria iban apareciendo naciones avanzadas y retrasadas, y con ellas la conciencia de progreso y subdesarrollo. Petrarca, al viajar por Francia e Italia, no había observado más que tradiciones y formas de vida diferentes; cualquier idea relativa al «progreso» y al «atraso» habría sido por completo extraña al mundo de su pensamiento. Vives, sin embargo, creyó haber visto en Inglaterra un país que «no era español», así como una sociedad que contaba con una vía abierta a posibilidades mayores. Maquiavelo, al atacar la cuestión de los ejércitos mercenarios, ponía de manifiesto la superioridad de las levas populares de la guerra independentista de los suizos. Giordano Bruno casi huyó de Italia para ir en busca de los países en que existía una libertad de pensamiento real o imaginaria; Galileo miraba con envidia justificada a sus colegas ho-

landeses; y Campanella pidió y recibió asilo en Francia. En estos tres últimos anidaba el miedo a la Inquisición, aunque la reimplantación de ésta en la Italia del siglo XVI fue, a su vez, uno de los factores del proceso de refeudalización.

Sólo en el siglo XVI se manifiesta la unidad del desarrollo europeo —al tiempo que su desigualdad— con toda su explícita brutalidad. Dicha unidad está vinculada a tres fechas (momentos, naturalmente, que son sólo *coyunturas* en que se resuelven las diferencias previas de desarrollo y que crean las bases de una ulterior ramificación de los procesos), que son 1517, 1527 y 1579 (o 1588). La primera es la de la Reforma, que da cuerpo y empuje al primer gran *movimiento popular* de la época (que culmina en la Guerra de los Campesinos), al tiempo que hace posible la diferenciación de las naciones en términos religiosos e ideológicos; el calvinismo crearía la forma religiosa *más apropiada para el desarrollo del capitalismo* (como reconoció Max Weber, aunque desde premisas contrarias). En 1527 quedó estipulado el destino del Renacimiento italiano con el *Sacco* de Roma; la esperanza de una Italia unida y, en consecuencia, del ulterior desarrollo del capitalismo italiano, se desvaneció de una vez y para siempre; la influencia de la potencia española obligó a la Iglesia a responder a la Reforma de una manera inequívoca: la facción de Sadoleto, que había luchado por humanizar a la Iglesia con el espíritu del Renacimiento, hubo de ceder el paso a las directrices sin contemplaciones de los jesuitas apoyados por la Inquisición; *de esta manera, el proceso por el que la Iglesia había empezado a acomodarse a la nueva situación creada por el capitalismo tuvo un final reaccionario.* De nuevo el aumento de la influencia española era consecuencia de un conflicto económico anterior, el agotamiento de los recursos financieros de una Florencia (el partido de los güelfos negros) que había sostenido el papado renacentista cuando, en la nueva situación europea, necesitaba la Iglesia una ingente base material para sobrevivir, problema sin embargo que no habremos de tocar aquí.

En el curso general del desarrollo social puede tenerse a 1579 y 1588 como una sola fecha en última instancia. Señalan ambas *el fracaso de la vía española* del desarrollo burgués. El año de 1579 vio el triunfo de la guerra de independencia de Flandes, la primera guerra moderna de liberación nacional, dirigida y sostenida por la burguesía nacional, y el de 1588 contempló la destrucción de la Armada Invencible. Aquí nos encontramos ya con las *consecuencias* de la primera oleada inglesa de la acumulación originaria del capital, al tiempo que con la superación de los últimos obstáculos que dificultaban el curso *clásico* del desarrollo capitalista.

La grandeza de los pensadores y artistas del siglo XVI está determinada en gran medida por la *profundidad con que han considerado y vivido* tales episodios críticos. No importa, desde esta

perspectiva, que fueran filósofos naturales, reformadores sociales, pintores o poetas. (Por supuesto, la cuestión de si los vivieron y consideraron sólo surge en la medida en que afloraron los conflictos en un lugar determinado. Así, la visión de la realidad del Tintoretto sólo se volvió trágica después de Lepanto, ya que fue entonces cuando apareció en Venecia el cambio decisivo.) Como tampoco importa el que *afirmaran o rechazaran* el nuevo sentido del desarrollo, aunque sí *lo que* afirmaban y rechazaban en éste.

Querría limitarme aquí a caracterizar en pocas palabras a los representantes más destacados. Por ejemplo, el Aretino, que se negaba a entender nada, que se ocultaba en el mundo de la aristocracia veneciana y que seguía con sus bufonadas como si todavía estuviera en la corte de León X. Por ejemplo, Castiglione, que recordaba con no poca resignación la armónica vida de la *Hochrenaissance* (Excelso Renacimiento) cuando sus cimientos habían sido ya erradicados. Por ejemplo, Erasmo, que no previó nada de los cataclismos del siglo, soñando como estaba, junto con Vives y Moro en la corte del joven Enrique VIII, en un mundo al que había de volver la *pax romana*, en el que había de imperar una cristiandad racional y universal, en el que se derrotaría al feudalismo y en el que desaparecerían los ideales caballerescos que se verían reemplazados por graduales reformas sociales, conducidas por los avezados humanistas, «caballeros de la Cristiandad», que las harían posibles. Las coyunturas decisivas, empero, llegaron de todos modos. Erasmo *comprendió* la situación, pero fue incapaz de enfrentarse a ella; no podía formular los nuevos problemas ni entenderlos. De aquí la amarga aunque indirecta mordacidad del *Elogio de la locura*, donde la agudeza y la veracidad de detalles no pueden ocultar la confusión de la concepción *del conjunto*. Erasmo se aferraba a un humanismo erudito cuyo momento había pasado ya, aunque al mismo tiempo era demasiado plebeyo para sentirse satisfecho con un humanismo libresco y prolijo como era el de la Contrarreforma. Aún se aferraba más a una *devotio christiana* unitaria y a la solución conciliadora de los conflictos, por lo que, en consecuencia, era incapaz de unirse al movimiento que atraía a cuantos ostentaban una actitud plebeya como la suya: la Reforma. Al mismo tiempo era escéptico ante el desarrollo capitalista: miraba con ojos escépticos tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como el progreso científico. La síntesis abstracta de todas las fuerzas del Renacimiento aún parecía posible antes de 1517; en ese momento, el punto de vista de Erasmo no era muy profundo, aunque sin lugar a dudas tampoco muy comprometedor. Entre 1517 y 1527 se volvió objetivamente comprometido y superficial. Y estamos muy lejos de aceptar la interpretación de Stefan Zweig, que hace del filósofo de Rotterdam un rastrero pequeñoburgués enemigo de cualquier tipo de *engagement*. Nada más lejos de Erasmo que el miedo a los compromisos. La verdad era que, a tenor de sus propios postulados, ya no había

con qué comprometerse; su compromiso, repitámoslo, no era subjetivo, sino objetivo, cosa que no excluye el honor y la valentía personales.

La posición de Tomás Moro puede entenderse como contrapunto de la de su amigo Erasmo. Aquél, a diferencia de éste, se daba cuenta de la nueva situación en sí misma y sabía que las cosas ocurridas eran irrevocables. Con este talante se negó a asumir el papel de «preceptor filosófico» de Enrique VIII, se dio cuenta de que Enrique VIII no sería nunca un «príncipe cristiano» y que la época de los «príncipes cristianos» había pasado. Comprendió también que la acogida y aprobación oficial del calvinismo iba a abrir las puertas al proceso que llamamos «acumulación originaria del capital» y que, en razón de dicho proceso, se iba a imposibilitar de una vez por todas la reforma social que él y Erasmo habían soñado. No dudó ni por un instante que era necesario asumir las consecuencias que se derivaban de la apercepción de tales hechos; su martirio no fue otra cosa que su disposición a ello. La misma comprensión profunda de la época nos la proporciona la pasión de Giordano Bruno, aunque con motivos opuestos. Hay que hacer hincapié en que Bruno no fue el único convocado ante los tribunales inquisitoriales durante la primera oleada de la Contrarreforma, aunque la mayor parte de los pensadores se mantuvieron fieles a la antigua costumbre de hacer una *retractación formal*. El que Galileo hiciera eso mismo años después, no representó nada extraordinario, ya que se limitó a seguir la antigua costumbre en circunstancias distintas. También en su día se habían retractado Valla (de su descubrimiento de los engaños de la Biblia), Nicolás de Cusa (de su negación del pecado original) y Cardano (de los numerosos descubrimientos médicos aderezados de magia). Hemos de realzar, por supuesto, el cambio de circunstancias de la Contrarreforma, que a su vez quedó de manifiesto en las consecuencias. Valla y el Cusano no sólo siguieron viviendo como hombres libres y respetados después de sus retractaciones, sino que además el segundo mantuvo su ministerio eclesiástico.[1] Los mismos papas renacentistas consideraban la retractación una formalidad. En la época de la Contrarreforma, sin embargo, se impusieron fuertes castigos a las víctimas de la Inquisición; aunque se podía salvar la vida, a menudo caían condenas de prisión perpetua. La petición eclesiástica de la retractación dejó de ser una formalidad para convertirse en una *victoria ideológica* sobre el adversario. Bruno se dio cuenta del hecho *cuando rompió con la tradición de las retractaciones* y aceptó la lucha ideológica, considerando a la Iglesia como al enemigo de

1. Valla, a las órdenes de Alfonso el Magnánimo, se retractó en carta personal a Eugenio IV cuando rey y papa llegaron a un acuerdo en su lucha por la posesión de Nápoles. El sucesor de Eugenio, Nicolás V, nombró a Valla secretario pontificio. (*N. de los T.*)

sus esfuerzos. Bruno no trató la imagen copernicana del cosmos a la manera de un descubrimiento científico, sino en tanto que concepción del mundo que imponía la afirmación de los cambios que habían tenido lugar. Pues consideraba irreversibles las transformaciones que había acarreado el siglo; tomó el partido de los calvinistas en tanto que movimiento, aunque contempló la concreta forma ginebrina y su contenido religioso con crecientes reservas, acabando por rechazarla finalmente; y, tras tomar posición por el tipo inglés de solución, presentó batalla a la Contrarreforma apoyado en esta consciente concepción del mundo. Y si entre los que aprehendieron la época en profundidad hemos de apelar a un artista, es necesario referirse a Miguel Ángel. Ya que se convirtió en el artista *universal* de la época porque en cada una de las etapas de su larga existencia vivió y generalizó los conflictos de su tiempo. Un solo y mismo hombre fue el que representó en el *David* el símbolo de la polis florentina y en los sepulcros de los Medici el hundimiento de las esperanzas de esa misma polis, al tiempo que hacía magníficas composiciones de la idea del hombre deificado en la tumba de Julio II y de la concepción histórica del dinamismo del hombre en el techo de la Sixtina; y no otro hombre fue el que dio expresión a los cataclismos más recientes en *El juicio final* y a una tristeza descorazonadora en las últimas *Pietà*.

Al tratar del ritmo desigual del desarrollo y de las coyunturas de importancia universal que caracterizan al siglo XVI no podemos eludir el problema del manierismo. Esta designación artística (del arte italiano, principalmente) que se refiere al período que siguió al *Sacco* de Roma es casi casi desafortunada, ya que determina una característica formal secundaria para definir todo un período histórico y artístico. A pesar de lo impropio que pueda resultar el concepto de manierismo, encierra éste un problema de la mayor importancia: el hecho de que tras el *Sacco* de Roma (fecha, claro está, que tomamos sólo por aproximación) el arte italiano *ya no pudo* considerarse arte renacentista, aunque tampoco barroco *todavía*. Max Dvorak aplica el término (correctamente a nuestro entender) también a Cervantes, artista de una nación en la cual, al igual que en Italia, se había «congelado» el desarrollo. (Al mismo tiempo lo aplica —erróneamente— a toda la obra de Shakespeare, a pesar de que en Inglaterra se habían desenvuelto diferentemente las categorías y los problemas artísticos como resultado de las decisivas diferencias dadas en el desarrollo social.) Las características del manierismo son la disolución de la armonía, la inclinación subjetiva en las proporciones de lo subjetivo y lo objetivo, la plasmación de conflictos no resueltos artísticamente y un mayor realce de lo trágico y lo cómico; en su unidad y complejidad se trata, ciertamente, de características en que apenas se distinguen los *experimentos* artísticos del *curso múltiple pero unitario* del arte renacentista.

La categoría de «manierismo» obscurece además la diferencia esencial que puede trazarse entre los conformistas e innovadores puramente formales, como el Veronés y Bassano, y aquellos cuya búsqueda de nuevas formas brotaba de la vivencia de nuevos problemas, como el Parmigianino y el Tintoretto. Para lo que nos interesa, lo importante en esta relación es dejar bien claro que la imagen del hombre debida a los artistas más profundos que normalmente se consideran manieristas ha dejado de ser parte esencial de la problemática del concepto y el ideal humano del Renacimiento, y que puede afrontarse como disolución de dicho concepto y dicho ideal.

El carácter renacentista de la filosofía italiana sobrevive al carácter renacentista del arte en medio siglo aproximadamente. Cosa que se debió principalmente al aspecto *más internacional* de los temas filosóficos, que pudieron, consiguientemente, llevar los problemas del desarrollo social fuera de las fronteras de Italia asimismo. Paralelamente, los descubrimientos técnicos y científicos de la época, que culminaron en la imagen copernicana del universo, posibilitaron el planteamiento de cuestiones que dieron al desarrollo inmanente de la primitiva filosofía natural (y a los conatos de antropología que estaban inevitablemente ligados a dicha filosofía) un empuje tal que la filosofía se encontró capacitada para saltar las fronteras históricas ordinarias. Por último, la necesidad de un contraataque ante las embestidas de la Contrarreforma hubo de surgir básicamente del desarrollo de la filosofía natural, que exigía una elaboración ulterior de sus categorías. La crisis de Italia se manifestó en el hecho de que la filosofía natural italiana fuera *incapaz de ir más allá de los límites renacentistas en lo concerniente al planteamiento de cuestiones relevantes.* Cuando la creatividad de la filosofía natural (y la antropología) del Renacimiento llegó objetivamente a un punto final con Galileo y cuando hízose necesaria una nueva metodología, no había nadie en Italia que fuera capaz de dar semejante paso. Mientras que en Francia, Descartes sucedía a Montaigne y Scarron, y en Inglaterra Hobbes sucedía a Bacon, el desarrollo de la filosofía italiana culminaba en Campanella, el mismo Campanella que, al ir a Francia en 1634, buscó la amistad no de Descartes sino de Gassendi.[2]

Ya hemos tratado en extenso de los grandes cambios internacionales del siglo XVI, de las coyunturas en que se descubre de repente el ritmo desigual de desarrollo que cierra la edad de oro del Renacimiento en unos lugares y despeja el camino en otros.

2. El año anterior había sido el de la condena eclesiástica de Galileo y el mismo Descartes se abstuvo de publicar un tratado, terminado en 1634, en que se mostraba partidario del geocentrismo copernicano. Campanella sufría persecución inquisitorial desde que conociera a Galileo en 1592; se salvó de la pena de muerte porque fingió estar loco. Fue Descartes, en realidad, quien se negó a recibirlo años después. (*N. de los T.*)

Me gustaría resaltar, sin embargo, que las victorias y las derrotas locales no cesaron, obviamente, en medio de estos grandes giros internacionales. Podría citar el hecho (importante para lo que aquí interesa) de que Venecia, la república italiana más independiente del papado, no sintiera inmediatamente el impacto del *Sacco* de Roma. En el caso de Venecia, la fecha decisiva fue la de la batalla de Lepanto. Por otro lado, la ocupación francesa de 1500 había puesto ya punto final al Renacimiento milanés, más superficial. El progreso francés sufrió un serio retroceso entre Francisco I y Enrique IV a raíz de las guerras de religión y del parcial exterminio de los hugonotes. Hechos, sin embargo, que no alteran la importancia capital de las fechas citadas más arriba.

Desde el punto de vista de la *formación* del concepto dinámico del hombre, el más importante de los cursos evolutivos es el italiano. Pero aun así, desde el comienzo mismo del Renacimiento, se trató de una evolución desigual. Hemos de recordar las grandes diferencias del carácter concreto de la base económica, las formas políticas, lo profuso del estilo vital renacentista, así como la medida en que influyó en el pueblo.

Al agrupar los Estados italianos bajo la perspectiva dominante de su forma política, consideramos uno de los criterios explícitos del *desarrollo global de la burguesía*. Del siglo XIV al siglo XVI, *el reino de Nápoles* fue, respecto del desarrollo burgués, el que sufrió mayores retrasos; las culturas renacentistas se expandieron aquí en una forma noble y aristocrática y el pueblo permaneció ajeno a ella. Los principados gobernados por «tiranos» —Ferrara, Milán, Urbino y Rímini, por citar sólo los más importantes— estaban cimentados en el *equilibrio* entre nobleza y burguesía; las discriminaciones feudales seguían existiendo, pero ningún estrato gozaba de preponderancia económica. Desde el siglo XV —en que los tiranos empezaron a reclutarse cada vez más frecuentemente entre las filas de los condotieros—, la estabilidad de la estructura social de las tiranías se basaba en un sistema fiscal regular y complejo, que quedó inalterado; la matanza de tiranos fue un hecho frecuente, aunque seguía cayendo «sobre la cabeza» del pueblo y de ningún modo trastocaba el orden social, como ocurría, por ejemplo, con los crímenes políticos en Florencia. La forma de vida renacentista y el estilo de pensamiento eran más o menos parecidos entre la burguesía de tales ciudades, aunque la «excelsa cultura» del Renacimiento seguía siendo característica de las cortes de los tiranos. La edad de oro de su cultura está ligada al nombre y el poder de uno u otro de estos príncipes mecenas y en este sentido el Renacimiento fue también aquí un fenómeno superficial. La cultura de Urbino está emparentada con los Montefeltro; el epicureísmo que halló tierra abonada en Rímini, con los gustos personales de Segismundo Malatesta; el nombre de Ludovico el Moro ha dejado su impron-

ta en la edad dorada de Milán y la cultura renacentista de los Este fue también, relativamente, de poca duración (basta con comparar el destino de Ariosto con el de Tasso).

La situación de Roma fue harto diferente durante los tres siglos del Renacimiento, aunque no a causa de ninguna característica especial en tanto que polis, ya que el poder del papado y la rivalidad entre los Orsini y los Colonna evitaban que se convirtiera en una verdadera polis. Roma no tuvo más que un gran «momento histórico», visto desde la perspectiva de su propia evolución potencial al rango de polis: la revuelta y breve gobierno de Cola di Rienzo, auténtico esfuerzo por crear una república plebeya («plebe» que hay que tomar, naturalmente, por el conjunto de la burguesía, ya que en Roma se habían fundido los conceptos de «noble» y «patricio», mientras que en Florencia la gran burguesía era patricia y la pequeña burguesía, junto con los trabajadores, formaba el ámbito de los plebeyos). No se leen sin emoción las cartas en que Petrarca saluda las gestas de aquel «gran espíritu» (Rienzo) mientras teme por la causa de «la libertad y la renacida república»... para acabar acusando de debilidad al dirigente cuando renunció al poder.[3] Pero no había cimientos económicos en los que se hubiera podido apoyar el éxito de tan brillante interludio. La base económica de la burguesía romana era *externa*; no había surgido del desarrollo interno de la ciudad, por lo que una polis republicana en Roma sólo podía ser una ilusión. Otros dos factores vinieron a determinar el papel peculiar de la Ciudad Eterna en la cultura del Renacimiento. El primero fue el papado mismo: la corte de los papas renacentistas fue la más rica fuente de mecenazgo, amén de un centro de cultura renacentista en sus formas aristocráticas, especialmente durante los pontificados de Julio II, León X y Clemente VII. El segundo fue la supervivencia, en su forma más vital, de las tradiciones de la Roma antigua. No hubo necesidad de «descubrir» la Antigüedad. La nobleza romana continuaba un modo de vida genuinamente patricio, no un estilo feudal-caballeresco. El mismo Cola de Rienzo había potenciado grandes excavaciones. Y, por hablar un instante de filosofía, también Lorenzo Valla fue ejemplo típico de patricio romano, con su apego por las tradiciones antiguas. La continuidad natural de los lazos con la Antigüedad, así como el carácter aristocrático de la cultura renacentista, fueron los dos factores que hicieron del concepto de *bellezza* la categoría esencial de la evolución renacentista romana.

Por el contrario, las polis de Siena, Florencia y Venecia, conocerían las bases más sólidas del Renacimiento. La cultura sienen-

3. *Lettere di Francesco Petrarca delle cose familiari*, ed. Giuseppe Frascassetti, Florencia, Le Monnier, 1863-1867, v, pág. 358. (Versión castellana de la epístola «A Nicolás, tribuno de la ciudad de Roma. Protesta entreverada de ruegos ante su cambio de actitud» en Petrarca, *Obras*, I. *Prosa*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1978, al cuidado de Fco. Rico, trad. de José M. Tatjer.)

se se cimentaba en una estructura notoriamente burguesa, al tiempo más popular que la de Florencia y Venecia, aunque ya en declive y decadencia durante el primer estadio del Renacimiento. (Así, el principio del desarrollo desigual aparecía ya incluso entre las mismas polis republicanas de Italia.) No sabemos la causa de su desastre (por lo menos, no he podido encontrar ningún material que explique satisfactoriamente el fenómeno). Desde nuestra perspectiva, no obstante, Siena no es de primera importancia; la cultura renacentista siguió dentro de la esfera de las bellas artes y nunca tomó una forma conceptual. Quedan pues Florencia y Venecia.

Por empezar con una analogía informal, diremos que el desarrollo florentino guarda con Venecia la misma relación que se dio, en la Antigüedad, entre la evolución del Ática y Jonia. Querría destacar dos semejanzas aparentemente superficiales. Una es el fenómeno de la estabilidad, opuesto al de la caducidad. La estructura social y económica de las ciudades jonias era comparativamente estable; ciudades como Mileto y Rodas mantuvieron su potencia económica y política durante varios siglos. Desde la época de la caída de los tiranos fue arraigando una forma de orden republicano que no sufrió luchas políticas ni oscilaciones de poder permanentes en un sentido ni en otro. La polis jonia estaba organizada, según el modelo antiguo, de una manera relativamente liberal; la vida privada gozaba de una esfera de acción mucho mayor. En comparación, la historia de Atenas fue breve y turbulenta: en el curso de un siglo llegó a su pináculo para desaparecer en el siguiente del teatro de la historia. Tal siglo estuvo caracterizado por constantes luchas de clases; el poder político era inestable; partidos y cabecillas se sucedían a velocidad vertiginosa; la vida pública era mucho más cerrada y exigente, mientras que la vida privada sólo fue posible en la época de la decadencia.

La diferencia entre estabilidad y caducidad se torna más acusada cuando examinamos la evolución de Florencia y Venecia. La historia de Venecia apenas si estuvo señalada por los conflictos de clase. El poder del Estado estaba en manos del Consejo de los Diez, elegido por toda la aristocracia (es decir, por la gran burguesía). Más aún, la participación en el Consejo, según Burckhardt, era por breve tiempo y no muy codiciada. Lo mismo puede afirmarse de la dignidad de dux. La ciudadanía pobre estaba del todo excluida de la administración del Estado y ni siquiera se esforzaba por acabar con tal estado de cosas. Paralela a ello, al igual que en las ciudades jonias, existía una relación de correspondencia entre vida pública y privada. Hubo una amplia esfera de acción para la actividad privada desde fecha muy temprana: la riqueza podía ser un fin en sí mismo y no implicaba necesariamente la participación de un *estrato social* en el poder, ya que todo aquel que amasaba una fortuna considerable entraba

en la aristocracia al cabo de cierto tiempo y tomaba parte en las elecciones del Consejo de los Diez. La vida pública estaba estrechamente definida y era limitada en margen de acción.

Justamente lo contrario es lo que cabe afirmar de los tres siglos de la época dorada florentina: violentas luchas de clases se sucedían unas a otras, los cambios de fortuna eran constantes y estratos singularizados ocupaban el poder aunque al poco tiempo eran apartados de sus puestos. El individuo sólo podía triunfar mediante la afirmación de su *estrato social*. La vida pública dominaba sobre la vida privada y los asuntos públicos movilizaban a toda la población, incluso a los trabajadores.

La otra semejanza —también superficial en apariencia— se observa en la evolución del pensamiento filosófico. La filosofía jónica estuvo caracterizada desde el comienzo mismo (Tales) por el dominio de los problemas ontológicos, que fueron reemplazados de manera creciente, del siglo IV en adelante, por la especulación en torno a la naturaleza y a cuestiones médicas y físicas; el pensamiento ético y social estuvo o completamente ausente o relegado a segundo plano. El pensamiento ateniense, por su parte, vióse dominado por los problemas éticos y sociales desde la época de Solón, y cuando Platón construyó una concepción del mundo basada en la ontología fue (según ha observado György Luckács acertadamente) en respuesta a la pregunta ética y social de «qué hacer»: con lo que la ontología se volvió conscientemente ideológica. (En este sentido, Aristóteles escapa a la tipicidad: fue él quien construyó la síntesis de los legados filosóficos del Ática y Jonia.)[4]

Si analizamos atentamente la evolución filosófica de Florencia y Venecia volveremos a encontrar paralelismos. Los problemas de filosofía ética y social dominaron también el pensamiento florentino durante mucho tiempo; baste recordar nombres como el de Salutati, Bruni, Alberti, Palmieri y Manetti. Y al señalar su parecido con Atenas no estoy, evidentemente, pensando en ninguna identidad de *contenido* en su pensamiento social y ético. Por el contrario, creo que todo lo dicho del desarrollo divergente de las dos ciudades basta para que no esperemos semejante identidad. Pese a esto, la diferencia sustancial no altera el hecho de que ambas hayan hecho hincapié en las cuestiones ético-sociales. Más aún, la ontología sólo apareció en Florencia en un momento en que la crisis de la ciudad había comenzado ya, durante el gobierno de Lorenzzo de Medici. Ni fue casual que fuese precisamente aquí, en Florencia, donde los pensadores volvieran a la filosofía *platónica* y a la ontología *platónica*; para Ficino y Pico, el sistema platónico era el género de tradición ideológica

4. Para un detallado análisis del problema, véase mi *Az aristotelési etika és az antik ethos* («La ética de Aristóteles y el ethos antiguo»), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966.

en que podían buscar una respuesta a la pregunta ético-social de «qué hacer».

En otro momento analizaré por qué Ficino llamó a su sistema —algo más que por pura formalidad— «*teología* platónica»; por ahora nos contentaremos con resaltar que *una* de sus razones fue abordar la cuestión conscientemente de manera ideológica. Me limitaré a sostener (para no dar una idea unilateral de la evolución de la filosofía florentina en virtud de la acentuación de la línea principal) que el nivel de desarrollo técnico alcanzado durante el Cuatrocientos hizo posible otro camino: la aplicación de la antigua idea de actividad a la actividad *técnica* y, con esta base, a la investigación de los problemas de la filosofía natural. Éste fue el camino que tomó Leonardo en sus fragmentos. Pero al recalcar la existencia de esta otra posibilidad he de repetir que no había de constituir la línea principal de la evolución florentina. Del principio al final, Leonardo fue un extranjero en su patria, según nos evidencia la historia de su vida.

Si nos atenemos a Venecia, por otra parte, o, más que a Venecia a su universidad y centro ideológico, Padua, vemos en ella un inequívoco dominio del *aristotelismo.* Sus mayores preocupaciones eran ontológicas y epistemológicas; los problemas de la ética y la convivencia social surgían sólo *dentro* de ellas, de manera más bien técnica, con objetividad erudita y carentes de pathos y sentimiento. Sus formas fueron mucho más conservadoras que en Florencia. Prevalecía el método escolástico de la *disputatio* y los tomistas y averroístas polemizaban entre sí. Pero por debajo del método escolástico de la *disputatio, el contenido era completamente laico* y no dirigido hacia temas dogmáticos, sino a la elucidación de problemas ontológicos y epistemológicos empíricos. Tal problemática secular podía estar enteramente libre de compromiso, pues, como se sabe, Venecia era la única ciudad-estado italiana independiente del papado; la Inquisición carecía de poder en ella; el dux gozaba en cierta medida de autoridad eclesiástica. Así, Venecia se convirtió en el primer núcleo de investigación no ideológica de la verdad. El que fueran precisamente los *napolitanos* (que, como Telesio y Bruno, vivían en la plaza fuerte del *contenido escolástico* y sin acceso a ninguna vía veneciana) los que con el tiempo hubieran de descomponer las *formas* escolásticas en la filosofía natural no resta significado científico al aristotelismo veneciano ni al hecho de que la nueva filosofía natural (ya no escolástica, ni siquiera en el estilo) tuviera mucho que ver con éste. La *ciencia* natural había contraído con él una gran deuda asimismo: Nicolás de Cusa, Purbach, Regiomontano y Copérnico estudiaron en Padua y ni siquiera Galileo estuvo libre de aquella tradición, aunque dado su carácter fuera más clarividente en sus esfuerzos por trascenderla en sus polémicas. Cuando Giorgione pintó *Los tres filósofos* retrató los tres tipos de filósofo que ejemplificaban la evolución veneciana:

el tomista, el averroísta y el filósofo natural.[5] El pensador en materia de filosofía ética o social, al estilo de Salutati y de Alberti, no existió jamás en Venecia ni en Padua.[6] Y por señalar todavía otro contraste: mientras que en Florencia el problema de la *libertad* era fundamental, en la filosofía paduana lo dominante era la idea del *determinismo*.

Concluiré la comparación de la evolución de Venecia y Florencia con una distinción que no tiene paralelo en la historia de Jonia y el Ática: el carácter particular de las artes figurativas. Aquí destacaré dos factores. El primero se refiere a la universalidad de los artistas florentinos. Todo el mundo sabe que casi todos los pintores de Florencia eran al mismo tiempo arquitectos y escultores; y que todos los escultores eran también arquitectos cuando menos, etc. No necesito más que señalar al Giotto, a Donatello, a Ghiberti, Brunelleschi, Leonardo y Miguel Angel, por no mencionar otras figuras menores. En Venecia, sin embargo, *no hubo ni un solo pintor* que fuera también escultor o arquitecto al propio tiempo. El segundo factor puede observarse en el hecho de que la pintura y la escultura florentinas estén tan pletóricas de *conflictos* internos; en cierta medida, también el tema adolece de conflictivo y es constante el choque de tendencias individuales en la plástica figurativa. En todos los períodos podemos presenciar la fricción entre proyectos artísticos opuestos; cada dos o tres décadas topamos con precipitadas innovaciones. En Venecia, sin embargo, la temática carece de conflictos: no es lo dramático lo que domina en el arte, sino lo *pictórico*. Una égloga tan armónica y lúcida como la *Venus dormida* de Giorgione, por ejemplo, habría sido impensable en Florencia, del mismo modo que el *Adán y Eva* de Masaccio o *Judit y Holofernes* de Donatello habrían desentonado manifiestamente en Venecia. Además, la evolución de la pintura veneciana fue *continua*; un estilo surgía armoniosamente del anterior... hasta que, como vimos en el caso del Tintoretto, llegó de improviso la ruptura definitiva.

He bosquejado la contradictoria evolución de cultura e historia política. Encontraremos las razones de la misma en *el nivel y el contenido* del desarrollo de la burguesía veneciana y florentina.

Si preguntáramos cuál de estas dos ciudades fue *más claramente burguesa* desde el comienzo y en cuál de ellas era *más rica* la burguesía, no hay duda de que Venecia se llevaría la palma.

5. El cuadro que Agnes Heller interpreta aquí de manera tan atractiva ha sufrido multitud de análisis, los más importantes de los cuales han considerado que se trata del retrato de tres épocas o de los tres Reyes Magos de la fábula cristiana. Antiguamente se le llamó *Los tres matemáticos*; el nombre de «filósofos» procede de un crítico del siglo XIX. (*N. de los T.*)

6. No se olvide, empero, que Alberti estudió en Padua hasta los 17 años. (*N. de los T.*)

Desde la época en que la ciudad se trasladó a la laguna, Venecia fue una polis genuinamente burguesa donde no habían de darse en el futuro luchas internas contra el feudalismo. El ciudadano veneciano no tardó en aprender a «echar cuentas» (fue el lugar donde empezaron a desarrollarse la teneduría de libros y las estadísticas), mientras el Gobierno llevaba un presupuesto financiero regularizado; la vida económica estaba «racionalizada». La independencia de la Iglesia fue tan sólo una de las causas por las que la religiosidad del caballero veneciano no pasaba de ser *convencional* ya en aquella época. Época en que tampoco encontramos en Venecia ninguno de los estallidos de necesidad religiosa que caracterizaron a Florencia —piénsese en el influjo de Savonarola.

Hasta el mismísimo final, el tipo de capital que determinó la especial fisonomía de Venecia fue el *capital mercantil*. El comercio constituyó la fuente más importante de su poder y su riqueza. La industria —como, por ejemplo, la industria naviera, muy desarrollada en Venecia— estaba subordinada a los objetivos del comercio. Marx hizo hincapié en varios lugares en el efecto *conservador* del capital comercial. Y dicha tendencia conservadora aparece también en el caso de Venecia. La preponderancia del capital comercial mantenía la *estabilidad* de la estructura social; y no se desmoronó hasta después de la batalla de Lepanto, cuando la potencia comercial veneciana recibió un duro golpe.

Podemos volver en este punto a las semejanzas con Jonia. El poder y la estabilidad de las ciudades jonias también surgió de su carácter de centros comerciales, que fue la base de su fuerza económica. Aunque debe añadirse que, al igual que todo Estado cimentado en el comercio, Venecia construyó su potencia *militar desde fuera*: hacía la guerra exclusivamente con soldados mercenarios. El comerciante no sabía ni quería saber cómo se combatía; una milicia popular reclutada en el interior habría podido destruir el sistema de gobierno, por lo que no tenía sentido. No exagero por tanto la analogía que seguimos si señalo el desvalimiento con que las ciudades jonias se enfrentaron al ejército persa, al que pudieron derrotar tan sólo con sus recursos *internos* las ciudades muchísimo más pobres de Atenas y Esparta.

Pero volvamos a Florencia. Max Weber derivaba la grandeza florentina del hecho de que su cultura fuera autóctona (*Binnenkultur*).[7] El carácter autóctono de este desarrollo a partir de los propios recursos fue, no obstante, una consecuencia del tipo de capital que surgió en Florencia: desde el principio mismo se trató de *capital industrial*, del que partió además el capital monetario. Esto, obviamente, no manifiesta la ausencia del capital

7. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte (Abriss)*, Duncker-Humboldt, Berlín, 1958. (Hay trad. castellana: *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.)

comercial, sino sólo que la red comercial que se extendía por toda Europa y que la desbordaba incluso estaba al servicio del capital industrial: Florencia importaba productos semielaborados y materias primas y exportaba artículos acabados. Los dos gremios más importantes, el de Calimala y el Arte della Lana, controlaban la industria textil, al igual que ocurrió más tarde con el Arte della Seda, que acaparó la sericultura, y el del Cambio que acaparó el cambio monetario. Podemos volver aquí al paralelismo con el Ática: el poder de Atenas también descansaba en primera instancia sobre el desarrollo *interno* de la industria y la tecnología; sólo la exportación continua de productos artesanales permitía la importación continua de cereales. Aunque, evidentemente, tampoco podemos pasar por alto esta vez la diferencia decisiva: los *empresarios capitalistas* de Florencia estaban a la cabeza de los gremios industriales cuidando de la producción total y, con la ayuda de su capital monetario en constante aumento, haciéndose poco a poco con ellos.

Ésta es la causa del carácter especial del progreso florentino, tan diferente del veneciano. Pues el capital industrial, al contrario que el comercial, no es conservador sino *revolucionario.* La revolución constante de la producción lleva a una transformación continua de las relaciones productivas. «Rompe» incesantemente los límites que se ponen delante de su desarrollo. (Como ya hemos visto, la razón sustancial del estancamiento que sufrió la evolución florentina fue su *incapacidad* para desbordar la estructura de la ciudad-estado.) El punto de partida de la evolución de la polis florentina fue el derrocamiento *violento* del dominio feudal; hecho al que siguió una polifacética lucha económica de los diversos grupos interesados que desembocó eventualmente en un tipo u otro de crisis política *violenta.* La autoridad política *interna* fue imagen especular de la lucha económica y por el poder de los estratos sociales y las ramas industriales: *el cambio de turno de los estratos reflejaba necesariamente las relaciones en transformación del poder económico.* Entre las consecuencias de su evolución específicamente industrial merece citarse el hecho de que en Florencia apareció por vez primera un proletariado auténtico y que con éste se dio también por primera vez en la historia una lucha de clases proletaria que tuvo su estallido más violento en la revuelta de los Ciompi. (Y por referirnos una vez más a lo que diferencia a Florencia de Atenas: *el proceso evolutivo de Florencia fue mucho más prolongado que el de Atenas,* donde la producción de mercancías no podía ponerse aún sobre una base capitalista que disolviera la comunidad existente en una etapa que en Florencia fue sólo el punto de partida para un ulterior desarrollo.)

El curso particularmente «autóctono» de la evolución necesitaba en el caso florentino de una vida pública del tipo polis, ya que, objetivamente, habíanse fundido los asuntos privados con

los públicos. Para la vida política del Estado se hizo necesario y posible el ser algo más que un asunto particular de los que detentaban el poder económico y político. Aun cuando la democracia (si se daba) era sólo formal y aunque los estratos medio e inferior estaban en su mayor parte excluidos del ámbito del poder, *el movimiento de los estratos no contribuía objetivamente en modo alguno a la evolución de las relaciones de poder, por lo que el interés en la vida pública distaba de ser mera ilusión.* Al tomar partido en ciertos movimientos, hasta los estratos inferiores podían obtener beneficios para sí: en Florencia, el sistema de los impuestos, por ejemplo, estaba lejos de ser estable. Por esta razón se ocuparon esencialmente de la filosofía ético-social los pensadores florentinos, por esta razón resultan tan dramáticas la pintura y la escultura en temática y rápida sucesión estilística; y por esta misma razón fue el problema (y la vivencia subjetiva) de la «libertad» y no el del determinismo el que ocupó el centro de la atención durante la edad dorada de Florencia. Los problemas de la praxis predominaban sobre las cuestiones de ontología, que desde cierto punto de vista constituían un fin en ellas mismas; no tenían relevancia inmediata para la cuestión del «qué hacer» en la vida y las luchas de la ciudad-estado. El método analítico escolástico, en tanto que forma conservadora de pensamiento, no podía arraigar en un Estado en el que a cada momento se quebrantaban las convenciones, sin que dificultara esto las muchas cuestiones «abstractas» que podían plantearse.

Y aquí incido en una pregunta ya formulada anteriormente. Se trataba de cómo fue posible que los pintores florentinos fueran también escultores y arquitectos mientras que no encontramos ningún caso parecido en Venecia. La respuesta se vuelve ahora muy sencilla: la causa hay que buscarla *en la universalidad de la cultura industrial de Florencia.* Con la única excepción de Miguel Angel, los artistas florentinos procedían del artesanado, donde habían adquirido una destreza artesanal múltiple como una herencia paterna casi. La imaginación artística podía evolucionar sobre la base de dicha destreza. (Durante mucho tiempo fue considerado el artista florentino como un artesano, al igual que el artista ateniense, cuyo arte era *techné.*) Pero el pintor veneciano era, desde la época de los Bellini, un «artista» en el moderno sentido burgués de la palabra. Su cultura no evolucionaba a partir de una base de *techné* burguesa y polifacética, y de aquí la exclusividad de su ámbito homogéneo. Donde, por cierto, el *contenido* de su pintura estaba además menos relacionado con la vida pública que en Florencia.

Hemos de preguntarnos ahora si en el curso de esta comparación ha surgido algún tipo de *orden jerárquico.* La respuesta, en mi opinión y considerando el curso de la evolución *en su totalidad,* es afirmativa. He de hacer hincapié en que no considero

menos valiosa la filosofía véneto-paduana que la florentina; si mis preferencias se vuelcan sobre Florencia (excepción hecha de Giorgione) en lo tocante a las artes figurativas, es posible que ello se deba tan sólo a una cuestión de gusto. Pero desde el momento en que el capital industrial fue la base del progreso florentino, desde el momento en que fue éste el tipo de evolución autóctona en que los fenómenos individuales pueden observarse en su forma «pura» y «clásica», desde el momento en que fue allí donde aparecieron las primeras formas de versatilidad burguesa (en el sentido marxiano del término), y desde el momento en que allí se mantenían en estrecho contacto la evolución del individuo y la de la especie (nuevamente en sentido marxiano) no puede tenerse por arbitraria mi actitud si estimo que Florencia fue la patria clásica del primer período de la evolución renacentista.

En parte por este motivo y en parte porque el progreso florentino quedó disuelto merced a la rápida sucesión de los conflictos de clase (en cada uno de cuyos períodos se definía y evocaba una nueva etapa evolutiva del ideal renacentista del hombre), me gustaría decir algo más acerca del curso de la historia florentina y de sus coyunturas más importantes.

Las raíces de la industria y el comercio textiles de Florencia se remontan al siglo XII. El primer gremio en evolucionar fue el de Calimala (que llevaba a cabo el acabado de los productos) y a éste siguió el Arte della Lana, que acaparó toda la industria textil en el conjunto de sus procesos. Llegó a su punto culminante a comienzos del siglo XV; la familia Medici surgió del Arte della Lana. El triunfo de ésta sobre Calimala vino a demostrar la estructura en transformación de la tecnología y la sociedad florentinas. La supremacía del Arte della Lana presupuso *la división del trabajo en el interior de una sola rama de la producción*; la concentración de capital en manos de unas pocas familias acaudaladas desmanteló el sistema de producción simple de mercancías basado en la pequeña industria artesana, transformando los pequeños talleres gremiales, de productores independientes de mercancías que eran, en productores para el exterior, al tiempo que se creaban talleres mayores que empezaban a utilizar formas primarias de manufacturas. Me gustaría en este punto pasar revista a la concepción expuesta en el interesante *Estado y sociedad a comienzos del Renacimiento italiano*, de Jaroslav Kudrna,[8] quien afirma que la cultura del Renacimiento italiano evolucionó esencialmente sobre la base de la producción simple de mercancías. Kudrna acierta al sostener que en el Renacimiento no se daba todavía la reproducción capitalista, *aunque*

8., Jaroslav Kudrna, *Stát a společnost na usvite Italské renesance*, Akadémie, Praga, 1964.

la producción simple y la reproducción capitalista no están separadas por una tierra de nadie, sino más bien por el período de la acumulación originaria. Marx escribe:

«En Italia, donde primero se desarrolla la producción capitalista, es también donde antes declina la servidumbre. El siervo italiano se emancipa antes de haber podido adquirir por prescripción ningún derecho sobre el suelo. Por eso su emancipación le convierte directamente en proletario libre y privado de medios de vida, que además se encuentra ya con el nuevo señor hecho y derecho en la mayoría de las ciudades, procedentes del tiempo de los romanos. Al operarse, desde fines del siglo XV, la revolución del mercado mundial que arranca la supremacía comercial al norte de Italia, se produjo un movimiento en sentido inverso. Los obreros de las ciudades viéronse empujados en masa hacia el campo, donde imprimieron a la pequeña agricultura allí dominante, explotada según los métodos de la horticultura, un impulso jamás conocido.»[9]

En Florencia, según hemos visto, la situación difería sólo en la medida en que no era el capital comercial el que dominaba, tal y como ocurría en las ciudades de la Italia septentrional; la aparición de la acumulación originaria se gestó bajo otras circunstancias, entre las que destaca *la paralización de la afluencia de obreros libres a pesar de que el capital seguía acumulándose continuamente.* Los límites de Florencia en tanto que ciudad-estado imposibilitaron la continuación de la expropiación de los campesinos y la generación de fuerza de trabajo libre.

En el siglo XII y principios del XIII, sin embargo, el ámbito de la evolución de la industria textil era todavía tradicionalmente medieval. También la vida política de la ciudad acusaba los distintivos de la anarquía feudal; la rivalidad entre legendaria e histórica de las familias Buodelmonti y Uberti determinó el curso de la sociedad. Mientras que las dos familias patricias se exterminaban entre sí, los gremios, que se iban fortaleciendo poco a poco, se hicieron con el autogobierno ciudadano; en 1247 nació una constitución republicana y la introducción en 1252 de una moneda valutaria, el florín, simbolizó la victoria de la clase media alta sobre la nobleza. La lucha subsiguiente de güelfos y gibelinos fue al principio un movimiento de la burguesía victoriosa contra los residuos de la nobleza, que en 1282 quedó del todo excluida de la dirección de la ciudad. Con el tiempo acabaron por hacerse confusos ambos frentes, ya que los güelfos, representantes de la gran burguesía, siguieron la causa del Papa y se opusieron a una monarquía unitaria, en parte porque la mis-

9. Karl Marx, *El Capital*, ed. del Fondo de Cultura Económica, México, 1959 (2), tomo I, pág. 609, nota.

ma alta burguesía, tras haber ganado su batalla, puso su política cada vez más al servicio de la *competencia capitalista* al no aceptar que los gremios menores (el *popolo minuto*) participaran del poder y con ello obtuvieran una posición más ventajosa en la contienda económica. En consecuencia, los retoños de muchas antiguas familias güelfas burgueses *par excellence* abrazaron la causa de los gibelinos; entre ellos, por ejemplo, se contaba Dante. La victoria del *popolo grasso* sobre la nobleza (que seguía dominando las campiñas de los alrededores de Florencia) facilitó el despertar de la acumulación originaria; los trabajadores «libres» llegaron a la ciudad procedentes del campo y hubo una fracción de antiguos artesanos que se volvieron asalariados. Así presenta Maquiavelo la ética burguesa de esta época en la *Historia de Florencia*:

«El juramento y la palabra empeñada tienen validez sólo cuando de ellos puede sacarse alguna utilidad; y la gente se sirve de ellos no para cumplirlos sino como medio para poder engañar más fácilmente. Y, cuanto más fácil y seguro resulta ese engaño, tanto más se les aplaude y alaba; de modo que a los perversos se les elogia como hábiles y a los honrados se les tacha de tontos (...). Los promotores y jefes de facciones enmascaran sus fines y sus intenciones con una palabra sagrada, ya que, siendo, como son todos, enemigos de la libertad, la aplastan...»[10]

En esta época la ideología no había rebasado aún las tradiciones medievales. Giovanni Villani atribuye cada una de las victorias a la divina providencia en sus *Crónicas florentinas*. El primer gran ejemplo arquitectónico revela asimismo un gusto tradicional: el palacio de la Signoria (según modelo de la fortaleza feudal) y las dos grandes iglesias comenzadas en 1234 y en 1246, respectivamente, Santa Maria Novella y Santa Croce, la una benedictina y la otra franciscana. (No podemos analizar aquí el problema de la proporción en que el carácter renacentista se encuentra ya en el gótico florentino.)

Desde fines del siglo XIII hasta mediados del XVI prosiguió la lucha entre la media y la pequeña burguesía por la conquista del poder, lucha en cuyo curso se desarrolló una particular fisonomía cultural en el seno de los bandos contendientes. Hay que destacar que también los trabajadores tomaron parte en los movimientos de la media y la pequeña burguesía. La ideología de la burguesía media tendía más a lo religioso que la de la *haute bourgeoisie*, al tiempo que era más *popular*. Fue ella la que primero cultivó la lengua vernácula y quien creó, con Dante, Boccaccio y Petrarca, la primera cultura literaria genuinamente italiana. La diferencia característica entre la visión monárquica de Dante y

10. Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1979, págs. 155 y 156. Ed. a cargo de Félix Fdez. Murga.

las miras republicanas y militantes de Boccacio no radica en lo teórico, sino en lo cambiante de la época. No había contradicción en Boccaccio cuando éste *reprochó a un mismo tiempo* a Petrarca el dejar a Dante en la sombra y el haber aceptado el apoyo de las cortes principescas (por cuanto que *ambos* habían sido entusiastas de Cola di Rienzo). La ulterior y ardiente devoción de Boccaccio, sus comentarios (en italiano) de la *Divina Comedia* a los fieles, no hacen sino subrayar lo estrechamente ligados que estaban todos a la sociedad de la época.

El proceso de secularización, según ha demostrado Antal de manera convincente, comenzó en principio entre el *popolo grasso*. No es de extrañar: fue éste el que primero sintió y comprendió que era dueño de su destino, y fue en él también donde primero se extinguió la necesidad religiosa. Al mismo tiempo, buscaba una ideología en conformidad con sus objetivos prácticos. Aquella especie de semiherejía que, como el averroísmo, había estado de moda en los círculos gibelinos (al igual que en los cenáculos de Dante y Guido Cavalcanti) no encajaba en sus necesidades. La secularización apareció en sus primeras manifestaciones en las artes figurativas. En 1294 se empezó a levantar el Duomo, al que se llamó Santa María del «Fiore» *para que contuviese el nombre de la ciudad* (del mismo modo que el Partenón había llevado el nombre de Atenas) y para simbolizar su unidad y su grandeza. La combinación de una gran nave con las pequeñas capillas familiares de los poderosos expresaba objetivamente la nueva estructura social. Los frescos reemplazaron a los mosaicos; la temática, aunque limitada todavía a los motivos del Nuevo Testamento, volvióse más rica. Con Giotto comienza la interpretación individual de los sucesos, y no tenemos más que pensar en la leyenda de Santa Ana de la Capilla Scrovegni. «Por primera vez desde la Antigüedad, las figuras se mantienen en tierra con firmeza, en posición cuya naturaleza corresponde al momento de su ejecución», dice Dvorak de esta serie de frescos.[11] Antal está sin duda en lo cierto cuando ve reflejadas en el arte del Giotto la perspectiva y la concepción del mundo de un *popolo grasso* que se ha secularizado lentamente, aunque en mi opinión ha simplificado bastante las cosas al relacionar el contenido del arte del Giotto *en su totalidad* con las aspiraciones del estrato social referido. También tiene razón al atribuir la relativa recaída en el gótico entre Giotto y Masaccio al hecho de que, en aquel momento, el *popolo minuto,* todavía conservadoramente religioso, arribara a la plaza pública y dejara el sello de su gusto en las formas artísticas dominantes. Pero no tengo más remedio que oponerme a su forma de buscar conexiones *exageradamente directas* entre los intereses de ciertos estratos sociales y la com-

11. Max Dvorak, *Geschichte der italienischen Kunst*, Pieper, Munich, 1927, I, pág. 16.

posición de algunas de las pinturas de carácter más claramente gótico, ya que una influencia como la referida sólo podía aflorar en virtud de un gusto relativamente uniforme, sobre todo en el interior de los estrechos márgenes de la polis. No hay duda, sin embargo, de que cuando Masaccio siguió a fines de aquel período la tradición iniciada por Giotto, encontraba su expresión un gusto burgués bastante homogéneo que trascendía los intereses y luchas de los estratos sociales. Cuando Dvorak afirma que los héroes de Masaccio expresan la dignidad humana y la «libertad de la voluntad», y que en sus obras «los grupos están compuestos de figuras individuales y completamente independientes»,[12] está viendo en el pintor al figurador y retratista de hechos e ideales vitales que en aquel momento se habían vuelto dominantes y que habían dejado su huella en la cultura global en virtud de su amplia difusión. A partir de entonces —como sabemos por las *Vidas* de Vasari— *todos* los artistas importantes hacían su peregrinación a la Capilla Brancacci para aprender a pintar, y ello sin que importase el estrato social de que procedieran, como Miguel Ángel y Leonardo.

La evolución florentina, especialmente en este primer período, casi invita a simplificar con generalidades sociológicas. En este sentido quisiera volver al punto de vista de Kudrna, ya comentado más arriba. Mientras que Antal —cuyos méritos nunca elogiaré lo suficiente— relaciona toda la evolución de las artes figurativas renacentistas con los intereses y gustos del *popolo grasso* tan sólo, Kudrna nos asegura que el *popolo grasso* encontró siempre un rasero de entendimiento ideológico con el feudalismo y que por este motivo sería engañoso considerar que la cultura del Renacimiento fue una cultura burguesa, ya que las aspiraciones verdaderamente progresistas brotaban de las filas de la pequeña burguesía. Sin embargo, ninguno de los dos puntos de vista nos proporciona una explicación satisfactoria. No voy a negar en absoluto, claro está, que los intereses particulares de los estratos sociales en lucha se reflejasen en la ideología y el arte. Antes bien habré de decir que los inicios de la acumulación originaria en Florencia, en época tan temprana como finales del Doscientos y sobre todo en el curso del Trescientos, fue un proceso *integral* que arrebató a la ciudad *entera* del marco de las tradiciones feudales de toda naturaleza, desde el modo de vivir hasta la ideología, de la religión al arte. *Los diversos problemas de esta transformación incesante encontraron expresión en diferentes representantes de los estratos sociales por separado, pero en todos había enfrentamientos con la nueva problemática aparecida con el Renacimiento.* En última instancia, no obstante, se trataba de una cultura todavía pública en la medida en que *cada* estrato de la sociedad se encontraba más o menos

12. *Ibid.*, pág. 57.

expresado en lo que atañe a sus sentimientos y gustos. Los que no producían cultura aún podían gozar con ella. Para entender esta situación particular citemos dos ejemplos opuestos: el arte de los Países Bajos, que en virtud de la proximidad de burguesía y campesinado fue siempre más plebeyo y más popular en temas y miras, y el arte veneciano, que no sólo no fue popular (hasta Tintoretto) sino que, además, no fue ni siquiera público.

Volvamos al fin del Doscientos, a la victoria del *popolo grasso* y al comienzo de la secularización. El primer elemento de la ideología religiosa a abatir fue el ideal de pobreza. El mismo Giotto escribió un himno contra la pobreza, afirmando que era la fuente de todo mal: la pobreza involuntaria conduce al delito y cuando se la desea conscientemente conduce a la hipocresía. El caso de Boccacio, hombre de la clase media, nos enseña que tampoco aquí estamos tratando con la ideología de un único estrato; en el *Decamerón* se ve repetidas veces que la sed de dinero de los protagonistas se retrata positivamente. En 1323 el partido güelfo consiguió una bula papal a cuyo tenor se tachaba de herejes a todos aquellos que afirmaban que Cristo y los apóstoles no habían poseído jamás bienes. (En el siglo anterior, Tomás de Aquino había entonado un encendido elogio de la carencia de bienes como ideal.)

La lucha por el poder de la mediana y pequeña burguesía con la *haute bourgeoisie,* reflejo de su competencia económica, movilizó también a los *sottoposti.* Los «güelfos negros» se escudaban frecuentemente en alianzas con la nobleza gibelina desterrada. (Mientras tanto, esta nobleza se había aburguesado en parte merced a la adopción de nombres burgueses, por ejemplo.) El avance de la burguesía media era incontenible, tanto más cuanto que las nuevas potencias económicas, los gremios de la Lana y de la Seda, jugaban un papel principal en su competencia. La base de la democracia se fue haciendo más amplia, al igual que había ocurrido en Atenas. La evolución alcanzó su momento culminante —punto crítico al mismo tiempo— en 1378, con el tumulto de los Ciompi, en el cual tomaron parte 9.000 trabajadores del ramo textil. También ellos formaron a la sazón un gremio independiente y pidieron participación en el poder. Para caracterizar la ideología de la rebelión y para determinar la profundidad con que había calado la ideología estrictamente burguesa en las peticiones de los trabajadores permítaseme citar a Maquiavelo, que atribuye el siguiente discurso, relativamente verosímil para la época, a uno de los dirigentes del tumulto:

«No os deslumbre la antigüedad de su estirpe, de la que blasonan ante nosotros, porque todos los hombres, habiendo tenido un idéntico principio, son igualmente antiguos, y la naturaleza nos ha hecho a todos de una idéntica manera. Si nos quedáramos todos completamente desnudos, veríais que somos iguales a ellos (...). En cuanto a la conciencia, no debemos preocupar-

nos mucho de ella porque donde anida, como anida en nosotros, el miedo del hambre y de la cárcel, no puede ni debe tener cabida el miedo del infierno. Y es que, si observáis el modo de proceder de los hombres, veréis que todos aquellos que han alcanzado grandes riquezas y gran poder, los han alcanzado mediante el engaño o mediante la fuerza; y luego, para encubrir lo lícito de esa adquisición, tratan de justificar con el falso nombre de ganacias lo que han robado con engaños y con violencias (...). Los siervos fieles son siempre siervos y los hombres buenos son siempre pobres.»[13]

La preocupación por los problemas de los pobres duró bien poco, de 1378 a 1381. Luego de 1381, el Gobierno volvió a quedar en manos de los ciudadanos de pro y las peticiones de la burguesía media quedaron relativamente satisfechas. Fue entonces cuando comenzó la edad dorada de la democracia formal y con ella un nuevo e irresistible auge de la cultura renacentista. En las artes figurativas, las creaciones de Brunelleschi, Ghiberti, Donatello y Masaccio caracterizan la nueva era. Si la catedral fue el símbolo del progreso temprano, el símbolo de la nueva época fue su cúpula, que el Arte della Lana encargó a Brunelleschi. Cuando la Signoria acogió al arquitecto en 1425, el arte *recibió su derecho de ciudadanía,* convirtiéndose en una forma de mérito y valor por derecho propio. Se experimentó un cambio sensible en la relación entre el ciudadano que patrocinaba la obra y el artista que recibía el encargo. La burguesía, consciente o inconscientemente, reconoció que si tenía necesidad de objetivar sus perspectivas y experiencias, *debía* permitir cierta libertad de movimientos al artista y aceptarlo como un individuo *de igual condición.* (Este mismo supuesto, así como su aceptación de la otra parte, el artista, velve a manifestarse un siglo después cuando Benvenuto Cellini, brote del artesanado, «contesta» con toda libertad a León X y Clemente VII.) Puede advertirse de pasada que este período se ha llamado a menudo la edad dorada de «las obras de encargo»; no obstante lo dicho, la producción de obras de encargo no fue, de ningún modo, elemento dominante en las relaciones de la burguesía y el artista de la época, sino más bien el «encargo» en un sentido social más amplio. Los que hacían los encargos se limitaban a bosquejar en términos muy generales lo que había de hacerse; el contenido concreto dependía de la imaginación del artista individual. Cuando las cosas ocurrían de otro modo en este período, los conflictos eran inevitables y ahí está el caso de la construcción de la cúpula de la catedral de Florencia.

La temática artística se amplió igualmente en este período mucho más allá de los límites del Nuevo Testamento. Comenzaron a aparecer motivos del Antiguo Testamento junto con temas

13. Nicolás Maquiavelo, obra y ed. citadas, pág. 173.

de la Antigüedad, formas nuevas como el retrato y representaciones de la naturaleza. Productos de esta época son asimismo la vuelta a la Antigüedad y el «descubrimiento» del desnudo. Apareció abiertamente una coyuntura crítica en la problemática planteada por la filosofía ética y social. Petrarca y Salutati todavía profesaban una fe formal en la Providencia, pero en Bruni ya no se daba ni siquiera formalmente. Fue Bruni quien resucitó el antiguo ideal del «sabio» y lo vinculó con las exigencias de la utilidad práctica y el «patriotismo». La teoría de la época se encuentra cristalizada en Alberti. En su versatilidad puede encontrarse reunido todo aquello que la Florencia de la edad dorada consiguió en pensamiento económico, teoría artística, conocimiento técnico y filosofía social y ética. Su alto rango se enaltece por el hecho de estar libre de todas las tendencias apologéticas que caracterizaban a Bruni. Alberti no fue un patriótico glorificador del presente florentino sino un agudo observador de las contradicciones de la época, en particular de aquellos conflictos socio-económicos que no tardarían en estallar. En él, la universalidad se nutrió de un genio sensible tanto a la ética como al estudio del mundo.

Hemos dicho ya que la edad de oro de la democracia formal comenzó en Florencia en 1381, pero fue también entonces cuando comenzó su deterioro, si bien lentamente. Durante los años de democracia formal las relaciones de poder sufrieron algunos cambios; los Medici sojuzgaron a las antiguas familias burguesas y su preponderancia económica no hizo sino aumentar. Nuevamente nos encontramos aquí con que la fuente del poder económico era la industria —la industria textil—, aunque el capital monetario se iba volviendo a pasos agigantados el factor central y, lo que es más decisivo, empezó a utilizarse en la financiación de la industria de *otras* ciudades y países. La fortuna de los Medici fue cada vez en menor medida —según expresión de Weber— el fruto de una *Binnenkultur* para convertirse gradualmente en el producto de una *Aussenkultur*. Sin lugar a dudas, fue la orientación *externa* de los Medici lo que hizo posible su rápido ascenso.

Pero ¿por qué razón fue esta «orientación externa» la fuente de tan enorme riqueza?

He hablado ya de la insurrección de los Ciompi y de que la burguesía tuvo que ceder (aunque por pocos años), haciendo también ciertas concesiones económicas a los trabajadores.[14] Al mismo tiempo, la burguesía por miedo a los trabajadores *acabó con la organización popular del ejército florentino, forma que había tenido hasta el momento*; a partir de entonces, la burguesía florentina hizo la guerra con condotieros y soldados mercenarios, tal como Venecia y los déspotas de la Italia septentrional hacían.

14. De hecho, Silvestre de Medici apoyó económicamente al gobierno popular formado a raíz de la insurrección de los Ciompi. (*N. de los T.*)

Una de las consecuencias de esta transformación fue el cese de la expansión de Florencia, que acabó por quedar reducida a la «ciudad materna». La guerra dejó de ser una causa nacional y popular. Que esto es cierto aparece no sólo en el frío y científico análisis de Maquiavelo, sino que además puede deducirse del testimonio de las obras de arte figurativo que han llegado hasta nosotros. Los dos *David*, el de Donatello y el de Verrochio, a pesar de sus diferencias son todavía símbolos heroicos e idealizados de la milicia popular ciudadana. Las estatuas de condotieros representan aún héroes reales y de voluntad de hierro, verdaderos capitanes (sin que importe para nada que los condotieros representados fueran realmente héroes o no). Permítasenos volver ahora, sin embargo, a los bocetos que Leonardo y Miguel Ángel prepararon por encargo de la Signoria para una representación pictórica de la batalla de Anghiari (batalla de 1440, en la que, por cierto, no murió ni un solo soldado). Los bocetos de Leonardo muestran caras distorsionadas por el odio y ni un solo rastro de carácter heroico. Miguel Ángel, con mayor perspicacia si cabe, convirtió todo el escenario de la batalla en una manifestación de lo grotesco donde aparecen soldados bañándose que, al oír la señal de batalla, saltan estrepitosamente del agua y cogen sus ropas al vuelo.[15]

Pero volvamos de nuevo a los Ciompi. ¿Por qué fue necesario hacer concesiones a los trabajadores? ¿Por qué temían poner armas en sus manos? El primer motivo fue que en aquel momento había *escasa mano de obra* en Florencia. Ya hemos visto que la fuerza motriz que impulsó el desarrollo económico y la cultura florentina fue la primera oleada de acumulación originaria. La riqueza continuaba acumulándose, pero no ocurría lo mismo con la oferta de trabajo «libre». Los esfuerzos de Florencia por hacerse con territorio agrícola mediante la guerra quedaron en agua de borrajas. No había reservas de fuerza de tabajo; Florencia no pudo seguir expropiando a los agricultores de sus tierras y sus medios de producción. La primitiva acumulación capitalista no pudo continuar y hubo de detenerse. Por este motivo —a causa de los límites de la polis— no pudo comenzar el proceso de la reproducción capitalista y sí, en cambio, un proceso de refeudalización. Lorenzo el Magnífico no podía ya invertir los recursos mediceos en la industria. En parte siguió llevando a cabo las operaciones financieras de su abuelo Cosimo, pero además se puso a *comprar propiedades rústicas*. Una parte creciente del patrimonio familiar se convirtió en «excedente».

15. Lo que se encargó a Miguel Angel (en 1504, por mediación del gonfaloniero Soderini) no fue la batalla de Anghiari, como a Leonardo, sino la batalla de Càscina. Los originales no han llegado hasta nosotros y sólo quedan copias y bocetos. Es más, ni siquiera se sabe si Miguel Ángel comenzó el fresco. En cuanto al de Leonardo, quedó destruido por causas técnicas. Matices todos que para nada inciden en la sugestiva interpretación de A. Heller. (*N. de los T.*)

El ascetismo de los padres y el modesto enclave de la existencia burguesa dieron paso a la ostentación de la riqueza, el lujo, la pompa y un estilo de vida principesco. Durante un período relativamente corto fue este hecho el que suministró una base *material* a la cultura (los Medici eran mecenas *individuales*) y permitió la adquisición de puestos de relieve internacional (incluso el papado), aunque no tardó en tambalearse esta situación por la naturaleza misma de las cosas. De aquí la veloz decadencia económica, política y cultural que siguió a la época dorada de los Medici.

Esta época de auge aparente —así considerada por su entorno de «brillantez» política, período en realidad de decadencia que gestaba en su interior la simiente de la refeudalización— comienza formalmente en 1343, año en que Cosimo de Medici fue llamado del exilio. Fue Cosimo el que se ganó a los sectores más pobres de la población en la lucha contra la burguesía media. Gramsci ha demostrado que la popularidad de los Medici *descansaba en su sistema fiscal proporcionado* (a cuyo tenor también pagaban ellos... en sus propias arcas). Cuando Lorenzo el Magnífico pudo excluir a todo el *popolo grasso* de los cargos gubernamentales y enviar al exilio a sus cabecillas en 1478, tras el aborto de la conjura de los Pazzi, *la democracia formal tocó a su fin con el consenso del pueblo* y lo que quedó fue en realidad un régimen de principado con el pretexto de la conservación de la república.

La ruptura de esta evolución no se manifestó sino lentamente; la época de Cosimo era todavía una época de florecimiento cultural. Fue entonces cuando echaron raíces en Florencia el idioma y el espíritu de la antigua Grecia; Cosimo de Medici, analfabeto e inculto pero muy inteligente, quedó cautivado por la filosofía y financió el quehacer de Marsilio Ficino. No obstante, las nubes de la amenaza podían vislumbrarse ya en la evolución misma de la obra de Ficino. Fue éste el primero que construyó un sistema filosófico en Florencia, pero también el único (como ya se ha dicho) que desarrolló su ontología a partir de la problemática del «qué hacer». En su discípulo Pico della Mirandola, sin embargo, el ideal de la polis se ha perdido ya. Pico fue un hombre moral que oponía su conciencia subjetiva a las exigencias de la vida pública. Si afirmamos que la riqueza y la gloria se ensalzaron hasta 1381 (las fechas, ni que decir tiene, son sólo aproximadas), que entre 1381 y 1434 se exploró la relación justa entre el bien común y la esfera de acción individual, entonces hay que decir que durante la época de los Medici lo que encontró terreno abonado, incluso en los círculos cultos, fue el *ascetismo*, la renuncia a las riquezas y a la vida pública. La figura de Jesús de Nazaret se resucitó como ideal. «Porque si el Evangelio dice la verdad [¡y cuán caracterizador resulta ese "si"!], si es difícil que un rico entre en el Reino de los Cielos, ¿por qué nos esforzamos

en acumular tesoros? Y si es cierto que no debemos buscar la gloria que se ha concedido a los hombres, sino sólo la que procede de Dios, ¿por qué prestamos atención al juicio de los hombres?», escribe Pico en una de sus cartas a su sobrino.[16] Esta admonición da ya testimonio de una *resurrección de las necesidades religiosas* (necesidades que no se habían extinguido del todo, pero que en el período precedente habían quedado en segundo plano; en este tiempo, la religión era más bien una costumbre pública, así como depósito común de mitos). Las necesidades religiosas redivivas irrumpieron con el régimen de Savonarola. Tal hecho, y esto hay que señalarlo, no fue una cuestión de fanatismo de parte del «vulgo ignorante» ni un movimiento de devotos de la Virgen ni una supersticiosa histeria colectiva: *potencialmente toda la élite cultural de Florencia simpatizó con Savonarola,* lo mismo el ateo Maquiavelo[17] que Miguel Ángel, Botticelli y Leonardo.

A partir de este momento poco puede decirse de la historia de Florencia; su suerte estaba echada. Los últimos grandes de entre sus hijos que extrajeron de suelo florentino sus ideales, sus experiencias fundamentales y problemas que solventar —como Miguel Ángel, Leonardo y Maquiavelo— murieron en el exilio, unas veces voluntario, otras forzoso.

Así, no fue Florencia (ni España) la que se convirtió en patria clásica de la acumulación originaria, el punto de partida de un nuevo tipo de desarrollo: fue Inglaterra (y Francia).

La evolución de Inglaterra y Francia durante el Renacimiento —opuestamente a la de Italia— está vinculada a la aparición de un Estado nacional unificado. En Inglaterra, donde el desarrollo fue esencialmente continuo durante el reinado de los Tudor, la cultura se centró por vez primera en la capital y, lo que es más —dato decisivo—, fue en la misma capital donde coexistieron una cultura relativamente aristocrática y una cultura manifiestamente burguesa (no tenemos más que pensar en la comunidad humanista de Londres). En Francia hubo también tendencias parecidas bajo Francisco I, con la diferencia de que aquí las guerras de religión entorpecieron el desarrollo de tales tendencias hasta el advenimiento de Enrique IV. El carácter *nacional* de la cultura renacentista, sin embargo, fue —repitámoslo— análogo en ambos países.

16. Pico della Mirandola, *Lettere a Gian Francesco* (15-5-1492), *Opera omnia,* a cargo de E. Garin, Bottega d'Erasmo, Turín, 1971, pág. 342. (Versión española de estas cartas por el bachiller Pedro de Rúa, siglo XVI, pero ninguna edición moderna.)

17. Habría que hacer precisiones, sin embargo, especialmente en lo concerniente a Maquiavelo, que tuvo siempre a mano palabras despectivas contra el dominico. En *I decennali* es sospechosamente ambiguo, en las *Lettere* irónicamente distante y, a decir verdad, sólo lo justiprecia políticamente en *El príncipe,* en el célebre pasaje en que le atribuye el conocido título de «profeta desarmado». (*N. de los T.*)

El proceso de acumulación originaria en Inglaterra es bien conocido gracias al análisis ofrecido en *El Capital* y sería superfluo caer en repeticiones. Desde nuestra perspectiva lo importante es que el proceso de acumulación capitalista en Inglaterra fue rápido, imprevisto y, más aún, continuo, aunque se dio en diversas fases que sacudieron y transformaron la sociedad entera. Esta transformación fundamentalmente *burguesa* (aunque sus promotores fueron principalmente miembros de la nueva aristocracia) hizo de Inglaterra un país excepcionalmente abierto a las ideas gestadas en Florencia y otros pequeños Estados italianos. La categórica experiencia de que los hombres pudieran crear su destino y su propia sociedad, así como la noción de la mutabilidad de la fortuna en particular, revistieron de atractivos el pensamiento y las concepciones vitales del Cuatrocientos florentino. La libre elección de la propia fe religiosa (expediente que ganaba popularidad a ojos vista en Inglaterra) constituyó otro elemento de enlace con el Cuatrocientos. Un flujo de ideas italianas que, sin embargo, no fue de privilegio exclusivo de un círculo «humanista», como en Alemania; antes bien se entremezclaron con las aspiraciones *populares,* las luchas populares y las formas de vida del pueblo (tomando a la pequeña y mediana burguesía por exponentes de la cultura popular). Basta pensar en *Las alegres comadres de Windsor* de Shakespeare o en *La fiesta del zapatero* de Decker para entender este carácter popular de la burguesía renacentista.

En esta transformación nacional unitaria y, al mismo tiempo, burgués-popular, puede verse ya la expresión de algo que sólo el futuro había de confirmar: la evolución inglesa no habría de sufrir ningún descalabro. El abandono de *todas* las vinculaciones tradicionales (hecho que no caracterizó ni a las ciudades-estado italianas ni al imperio español) adquirió forma y proporción en aquello que fue específico de la cultura renacentista inglesa: su carácter *dramático.* De las diversas formas plásticas que jalonan la evolución cultural de Italia la más dramática fue la florentina, pero fue de tal modo una continuación de las formas tradicionales que el sentido del drama encontró expresión adecuada sólo en la pintura. En Inglaterra, sin embargo, el teatro llegó a ser el género dominante del Renacimiento. En él podemos ver, de manera condensada, la desintegración del viejo mundo y el nacimiento del nuevo.

Su carácter dramático y su «apertura» al futuro explican que de todas las culturas renacentistas fuera la inglesa la que percibiera con mayor claridad y *anticipadamente,* casi en el momento mismo de su aparición, las contradicciones del capitalismo. Si queremos hablar del papel destructor del dinero no tenemos más que citar a Shakespeare y a Ben Jonson; si optamos por hablar del empobrecimiento echaremos mano de Tomás Moro. ¿No oímos acaso en el *Pericles, príncipe de Tiro* la observación, citada con tanta frecuencia, de que el pez grande se come al pequeño?

Lo que hace tan universal el sentido de lo dramático es la reflexión hasta su mismo final de las contradicciones mencionadas, reflexión llevada a cabo por aquellos que sólo pensaban en ellas parcialmente, que no hablaban de ellas directamente y hasta por aquellos cuyo género más apto no era precisamente el teatro. El *Novum Organum* de Bacon es tan dramático como los discursos de Tomás Moro.

Puede decirse también del Renacimiento francés que, en cierta medida, anticipó que la evolución sería en Francia igualmente «abierta», aunque de un modo totalmente distinto del inglés. La cadena de los hechos no fue menos tormentosa que en Inglaterra. La turbulencia de la historia francesa, sin embargo, no surgió directamente de la fuerza devoradora del proceso de acumulación capitalista (que también se dio aquí, por supuesto), sino de las vicisitudes de los *acontecimientos políticos*, entre los que no revisten escasa importancia las guerras de religión. El viejo mundo no moría espectacularmente para que el nuevo pudiera nacer con toda su belleza y su miseria; por el contrario, los lentos cambios estructurales fueron buscando —de manera sangrienta— sus formas políticas cabales. Esta particularidad hizo que el género dominante del Renacimiento francés fuera la *reflexión*. La novela de Rabelais, a pesar de toda su sensual vivacidad, es una novela de tesis, opuesta en este sentido a las obras de Boccaccio y Cervantes, en un momento en que campean incuestionadas las meditaciones de Montaigne. El contenido procedía del racionalismo y el escepticismo. Sólo la razón y la actitud escéptica parecían capaces de apreciar el carácter ambiguo de las aspiraciones absolutistas de las diversas formaciones políticas en pugna; sobre el fondo de caos y fanatismo de las guerras de religión únicamente la razón y el escepticismo pudieron asimilar la herencia del Renacimiento.

No puede trazarse una línea continua de Ficino a Vico, ni siquiera de Maquiavelo al autor de la *Ciencia Nueva*; sin embargo, hay un itinerario que parte de Moro y Bacon y conduce a Hobbes y Mandeville, al igual que existe una línea de continuidad que va de Montaigne y Charron hasta Descartes y Pascal.

Segunda parte: LA ANTIGÜEDAD Y LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

El Renacimiento —como ya hemos señalado— no fue en ningún sentido un «retorno a la Antigüedad». El pensamiento y la sensibilidad de los hombres representativos del Renacimiento estaban arraigados con tanta firmeza en la tradición judeocristiana como en las perspectivas nuevamente redescubiertas del mundo griego y latino. Bástenos indicar aquí el contenido temático de la cultura renacentista. El arte pictórico toma sus motivos principalmente del universo del mito cristiano y en segunda instancia de la mitología judía; los mitos de la Antigüedad no tenían en realidad más que una importancia terciaria. Es cierto que la filosofía volvió al «verdadero» Platón y al Aristóteles «auténtico», pero no es menos cierto que a menudo se centraba en problemas no tratados nunca durante la Antigüedad, como es la cuestión del libre albedrío. Fueron los escritos políticos los que se vincularon con mayor consistencia con la Antigüedad; de aquí que el prestigio de Plutarco y Cicerón se mantuviera incólume. Puesto que la estructura política de las ciudades-estado era parecida a la de la antigua polis, puesto que se había aceptado hacía tiempo la ley romana (en el momento en que la producción simple de mercancías se volvía universal) y puesto que los personajes seglares de la época sólo podían encontrar su parangón en los héroes de la Antigüedad, el dominio del mundo antiguo en este sentido es bastante comprensible. Los ciudadanos que vivían cotidianamente las alternativas de «república o tiranía» y «república o imperio» pensaban en términos de Bruto o César; y esto puede afirmarse con certeza incluso de una obra que, como la *Divina Comedia*, participa tan sensiblemente de concepciones teológicas. Y más aún: si la tradición romana fue en este sentido el elemento más poderoso de la herencia de la Antigüedad, ello no se debió sólo a la acogida que se dio a la ley romana, al hecho de que Roma, en su larga historia, hubiera producido más figuras políticas descollantes, o a la circunstancia de que sólo allí hubiera aparecido la alternativa de «imperio o república», sino, en cierta medida, también el carácter «nacional» de la tradición romana. Las ciudades-estado del Renacimiento buscaron en la historia de Roma las raíces de su propia historia «nacional», subrayando hasta el infinito lo romano de sus orígenes.

Casi puede decirse que la primera manifestación espontánea del pensamiento renacentista fue el esfuerzo *por separar el mito de la historia* (y de la ciencia). El «espíritu crítico» no se dirigió

contra el mito, sino *contra la verificación histórica del mito.* Esta actitud fue característica de Petrarca y de muchos artistas, que vieron en los mitos parábolas morales, anécdotas pero no historia, y que llegaron incluso a convertir los acontecimientos religiosos del pasado histórico en mitos y relatos, como fue el caso de Giotto, por ejemplo, al abordar la vida de san Francisco de Asís. El pensamiento político no podía volverse a la tradición cristiana en busca de temas aunque sólo fuese porque no la reconocía como *historia*; si bien no negaba necesariamente la verdad de la tradición cristiana, no la reconocía como verdad histórica. Por supuesto, no se trataba ya de la «doble verdad» de los nominalistas. La teoría de la doble verdad no negaba que ambos tipos de verdad tuvieran igual valor en la medida en que afectasen a *su relación con la realidad objetiva.* Pero ya no era ésta la cuestión: la verdad del mito ya no podía medirse en comparación con la realidad objetiva porque ya no se concebía como expresión de dicha realidad. Se concebía, por el contrario, como fábula, como un conjunto estético, como una obra de arte espontánea. Su «verdad» o su «falsedad» se medía ahora *según su contenido moral y no según su contenido histórico.* He aquí por qué los «espíritus críticos» del Renacimiento no batallaron contra el mito como hicieran sus iguales de la Antigüedad.

Otra tendencia, frecuentemente paralela, estriba en la propensión a analizar el contenido históricamente verdadero del mito. Los que afrontaban el mito de este modo no lo interpretaban *como símbolo* sino *como alegoría*[1] y buscaban el auténtico contenido vital que se escondía *tras* la alegoría. Incluso Valla acomete este tipo de enfoque cuando llama historiadores a Moisés y a los evangelistas, poniendo en cuestión su carácter sacro. El ejemplo más destacado de esta tendencia es la *Oración acerca de la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola, en que trata alegóricamente la creación del mundo y de Adán. Bacon, del mismo modo, en su *Sabiduría de los antiguos* transforma los mitos griegos, alegóricamente interpretados, en verdades científicas; en la leyenda de Dédalo ve el problema de la ambigüedad del desarrollo técnico, en la de Cupido la encarnación de la ceguera de las leyes naturales, y así sucesivamente.

Hay una tercera forma —menos hollada— de explorar la relación entre historia e interpretación del mito: la transformación de las figuras del mito en *personajes históricos* y de los conflictos míticos en conflictos históricos. Baste con señalar a los dos grandes maestros de la pintura de la Umbría, Piero della Francesca y Signorelli, aunque no esté del todo claro por qué fueron los pintores de dicha región los que exploraron esta serie de problemas. No tenemos más que pensar en la *Flagelación* de Piero,

1. Para un análisis de los problemas del símbolo y la alegoría, *vid.* Lukács, *Estética*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1965, tomo IV, págs. 423-474.

pintura que despierta asociaciones con la modernidad; el observador se siente impulsado a pensar, casi involuntariamente, en *El procurador de Judea* de Anatole France. La pintura está dividida en dos partes que muestran dos interiores yuxtapuestos. En una se azota a Cristo; en la otra, tres caballeros romanos conversan serenamente, muy probablemente sopesando las grandes cuestiones de la filosofía estoica. Cristo está al fondo y los caballeros romanos en primer plano. La tabla no transmite un *pasado hecho relato*, sino la verdadera *atmósfera histórica* en que apareció Jesús, personaje histórico antes que Hijo de Dios. No es Cristo, héroe del mito, la figura dominante de la pintura, sino más bien la de aquellos que dominaban la verdadera historia de la época. No obstante, sus padecimientos —en contraste con la complacencia de los caballeros estoicos— nos capacitan para distinguir en él al héroe del futuro. También en Inglaterra enfoca Shakespeare el mito de manera similar en *Troilo y Cressida*; aunque la interpretación pasa aquí de lo sublime a lo grotesco. Y una vez más acuden a la mente analogías con la modernidad: las piezas históricas de Shaw y Dürrenmatt.

Al abordar el divorcio de mito e historia queríamos saber por qué fueron los ejemplos antiguos (preponderantemente romanos) los que predominaron en los análisis políticos del momento. Pero si hemos de volver a nuestro punto de partida, al análisis de la forma en que el Renacimiento echó mano por igual de las tradiciones antigua y judeocristiana, entonces tendremos que hablar un poco de los mitos propiamente dichos.

En el curso del Renacimiento se desarrolló un *cuerpo mítico unitario* y no sólo en el sentido de que poetas, pintores y escultores recurrieran a una u otra de las reservas míticas (grecorromana, judía, cristiana) en busca de temas; lo más importante del caso fue que las anécdotas y los personajes de los mitos comenzaron a fundirse. El cardenal Besarión trazó un paralelo entre Homero y Moisés, poniendo de relieve los aspectos en que ambos se *asemejaban*; el pueblo de Florencia consideraba igualmente símbolos de su ciudad a Bruto y a David; las figuras de Cristo y Sócrates (interpretadas míticamente, asimismo) se volvían progresivamente una sola. Charles de Tolnay ha estudiado agudamente el punto culminante de esta tendencia en las obras de Miguel Angel.[2] Miguel Angel retrata a Jesús niño a la manera de un *putto*; la *Madonna Medici* es realmente una sibila que mirase como un símbolo del Hado antiguo las tumbas de los dos Medici. El Cristo del *Juicio Final* es idéntico a Apolo: se alza en el centro de la composición como un poderoso y vengativo dios solar.

Cierto que esta fusión de los mitos se dio y maduró sólo en la

2. Charles de Tolnay, *Werk und Weltbild des Michelangelo*, Rhein Verlag, Zürich, 1949.

élite cultural. En la imaginación popular, la única tradición viva y sentida profundamente seguía siendo la mitología cristiana. Y no es menos cierto que el mundo del Antiguo Testamento dejó honda huella en Florencia; algunos de sus relatos, sobre todo las «historias de liberación», gracias a su acentuado carácter dramático (Judit y Holofernes, Sansón, Amán y Esther, David y Goliat) ejercían un poderoso influjo en la colectividad que participaba en la dramática historia de la ciudad, paralelo al ejercido por el tema tradicional de la expulsión del Paraíso; sin embargo, no hubo rastro ninguno de la universalidad popularizadora que apareció con el calvinismo. Por lo que toca a la mitología de la Antigüedad, ésta se convirtió en acervo mítico que sólo experimentó y *vivió* genuinamente la élite cultivada. No tenemos más que recordar que la poesía épica de Virgilio, tan leída en la época, no tuvo ninguna representación significativa en el terreno de la pintura. De Homero no hay ni que hablar siquiera, ya que en aquel momento apenas si empezaba a *conocerse* su poesía en lengua original. La referencia constante a los dioses antiguos, tan característica de la lírica de la época, se interpretaba y experimentaba de una forma metafórica y alegórica. En cuanto a la representación pictórica de los dioses del Mundo Antiguo, cabe decir que no fueron sus historias (el mito mismo) las que ocuparon el primer plano, sino sus *figuras*. Típico de su carácter alegórico es, por ejemplo, que en este sentido nada diferencia los cuadros de Botticelli *El nacimiento de Venus* y *La alegoría de la Primavera*; mientras que, por dar un ejemplo de la atención prestada a las figuras, la *Venus* de Giorgione —que, por lo demás, puede tratarse de cualquier mujer desnuda que dormita— puede apreciarse en sí misma sin que haya que esforzarse por transformar el contenido real del mito antiguo en carne y sangre animadas. La conversión de las anécdotas de los mitos antiguos en motivos capitales del arte no comenzó hasta el barroco y ello en el sentido de una ruptura con la base popular del arte.

En este sentido, el Renacimiento mantuvo una relación con la mitología de la Antigüedad más estrecha y verdadera que el barroco. Aun cuando los mitos antiguos fueran propiedad de la élite culta, la tendencia, como se ha observado antes, apuntaba al sincretismo, a la fusión de todos los mitos disponibles.

Esta asimilación no ocurrió de manera formal; antes bien, los valores implícitos en los diversos cuerpos míticos, su contenido ético y dramático, y los tipos de conducta humana que de ellos derivaban sufrieron una «traducción», es decir, que una serie de mitos se contemplaron en términos de otra. De esta manera, la tradición antigua se transmitió al pueblo como totalidad. Las figuras de Jesús y Apolo, la Virgen María y la Sibila, el Niño Dios y el *putto*, al mezclarse en la obra de Miguel Ángel, expresaron *valores, actitudes y conflictos comunes*. La tradición antigua, aunque no cobró vida absoluta, cuando menos se tornó «compren-

sible». *Se trató, pues, de un proceso de homogeneización histórica y ética cuyo impacto alcanzó en última instancia a la sociedad entera.*

Asimismo, la filosofía estaba caracterizada por tendencias sincréticas parecidas. En la actualidad está de moda rebatir la «idea vulgar» de que el Renacimiento redescubrió la filosofía antigua. Es más o menos correcto observar que el pensamiento cristiano primitivo se encontraba ya pletórico de elementos estoicos y neoplatónicos o destacar el culto a Aristóteles en el período clásico de la filosofía escolástica. La «idea vulgar» referida con anterioridad no es, sin embargo, mero producto de la ignorancia. Pues el Renacimiento descubrió, en efecto, la filosofía antigua en tanto que cuerpo *autónomo* de pensamiento. Para los hombres renacentistas la filosofía antigua no fue sólo la *antesala* de la filosofía cristiana, no más que, dentro de su óptica, el arte antiguo podía serlo del arte cristiano. Los problemas planteados por los sistemas de Platón y Aristóteles se enfocaban como cuestiones independientes que pertenecían a dichos sistemas y se aceptaban o rechazaban las soluciones *independientemente* de la actitud que la secular tradición filosófica cristiana hubiera adoptado ante tales cuestiones.

Esto no significa, sin embargo, que la nueva preocupación por los problemas de la filosofía antigua fuera *objetivamente* independiente del legado del cristianismo y de la filosofía cristiana. Los hombres del Renacimiento enfocaban a los pensadores y el pensamiento de la Antigüedad como autónomos, pero sin dejar de ser herederos de la cultura cristiana y buenos conocedores de la misma; el punto de vista desde el que contemplaban los problemas de la filosofía y los nuevos interrogantes con que confrontaron las soluciones clásicas surgían *también* de la evolución de la cultura cristiana. (No necesito más que mencionar otra vez el problema del libre albedrío o la cuestión de si el «alma» que sobrevivía a la muerte física era individual o colectiva; el problema de la inmortalidad del alma era, por supuesto, conocido en la Antigüedad, pero la idea de la inmortalidad colectiva es esencialmente averroísta.) He subrayado el «también» de más arriba para resaltar que —aunque esto no pertenezca al presente tema—, con el paso del tiempo tuvo lugar la confrontación progresiva de pensamiento antiguo y pensamiento cristiano con la atención centrada en la solución de los problemas peculiarmente nuevos y seculares, planteados por la contemporaneidad.

Para resumir lo anterior me gustaría establecer cuál era el terreno *común* que se alzaba entre la actitud del Renacimiento hacia la Antigüedad y su actitud hacia el cristianismo. La respuesta exacta está dictada en parte por la búsqueda misma de ese terreno común, ya que lo que se encuentra no es otra cosa que el conflicto entre el dogma y el espíritu crítico, entre la fe

y el conocimiento. La relación de la filosofía cristiana medieval con la Antigüedad (y con la tradición cristiana) fue una relación dogmática; su actitud fundamental esgrimía la fe, una fe que el conocimiento tenía que justificar. La actitud de la filosofía renacentista hacia la Antigüedad y la tradición cristiana, por otro lado, fue una actitud *crítica*; los fundamentos en que se apoyaba eran *la razón y el conocimiento*. En el curso de esta revisión crítica se encontró, tras sopesarlos, que algunos pensadores antiguos tenían sus defectos, mientras que otros resultaban paradigmáticos; paralelamente, se aceptaron unas categorías y se rechazaron otras. Lo mismo puede decirse de la tradición cristiana; este o aquel pensador renacentista ponía en duda tal o cual artículo de fe al mismo tiempo que aceptaba el resto. De este modo, el averroísmo de Padua, por ejemplo, aceptaba la inmortalidad colectiva del alma, pero en tanto que solución de un problema filosófico inmanente, no en calidad de artículo de fe. En última instancia, pues, lo que buscó y encontró el pensamiento renacentista, tanto en la Antigüedad como en la tradición cristiana, fue *un legado cultural y el material bruto del pensamiento.*

La entera tradición intelectual europea hasta nuestros días cuenta con dos fuentes capitales: la tradición griega (y en parte romana) y la tradición judeocristiana. Como escribe C. Wright Mills: «Si se preguntase por la filiación del intelectual, habría que responder que pertenece ante todo a esa minoría que ha venido sosteniendo el imponente discurso de lo racional, ese magnífico discurso que se ha mantenido en movimiento desde que la sociedad occidental comenzara hace unos dos mil años en las pequeñas comunidades de Atenas y Jerusalén.»[3] *La cultura renacentista fue la primera en conjuntar conscientemente ambos orígenes.*

3. C. Wright Mills, *Power, Politics and People*, ed. por Irwing L. Horowitz, Ballantine Books, Nueva York, 1965, págs. 612-613.

I. Secularización

Premisa y consecuencia de la unión referida de ambas herencias fue la secularización de los afanes y problemas éticos y cotidianos que habían aparecido primariamente bajo el manto de lo religioso. Antes de delinear individualmente estas tendencias, sin embargo, conviene decir algo acerca de la relación entre la Iglesia y el espíritu religioso de la época.

Ya en el primer Renacimiento se habían diferenciado profundamente la fe en la misión de la Iglesia, la aceptación de la jerarquía eclesiástica y la devoción religiosa. Se trató de un fenómeno que no había tenido paralelo en los antiguos movimientos heréticos. Éstos habían aparecido *a pesar de* la Iglesia; su actitud hacia ella no sólo había sido hostil, sino también *colectiva* y *organizada.* Esta naturaleza colectiva y organizada, su carácter exasperadamente opositor, dan cuenta de su fanatismo y al tiempo hizo necesario no sólo mantener el aspecto *ideológico* de la religión, sino también intensificarlo. Expresaban las aspiraciones de los estratos *sociales* que luchaban contra el poder laico de la Iglesia. Una Iglesia que adoptó una actitud dual ante dichos movimientos. O ganárselos y en consecuencia «domesticarlos» para devolver a los grupos sociales en rebeldía al sendero de la obediencia, como había sido el caso del movimiento franciscano, o abatirlos y aniquilarlos. (Incluso hoy se tiene a menudo a san Francisco de Asís por figura renacentista; pero a pesar de que en sus himnos aparezcan numerosos temas que luego se dieron en el Renacimiento, su actitud ideológica o «reformista» hacia la religión lo caracterizan esencialmente, no como hombre del Renacimiento, sino como «hereje», más o menos como ocurrió con Savonarola al final del Renacimiento y por idénticos motivos.) Durante el Renacimiento, por otra parte, se vuelve cada vez más común encontrar que la actitud del individuo hacia la Iglesia es de *indiferencia* o de desprecio y que esa indiferencia no tiene la menor conexión con sus sentimientos religiosos ni con su conducta. Es bien conocido el cuento de Boccaccio que narra la conversión del judío; su conclusión refleja las convicciones propias del autor: Roma es la sentina del pecado, la corrupción, la avaricia y la injusticia, y si el cristianismo ha sobrevivido *a pesar de* la Iglesia, ello demuestra su valor y su grandeza. Cuando dice que «si, como puedo preciarme, he juzgado bien cuanto he visto y oído, no existe en Roma un solo sacerdote piadoso y de buena conducta, aunque sea exteriormente. Al contrario, me ha parecido

que el lujo, la avaricia, la intemperancia y otros vicios aún más escandalosos, si es posible que los haya, están tan en favor del clero que, en mi sentir, más bien es hogar del infierno que centro de la religión la corte de Roma»,[4] lo que expresa no sólo es un juicio demoledor sobre Roma, sino también sobre la entera jerarquía eclesiástica. Naturalmente pueden encontrarse razonamientos similares en los movimientos heréticos. Pero Boccaccio no fue un hereje; no quería sustituir por otra religión, más «verdadera», la prescrita por la Iglesia; no quería codificar una fe nueva, mejor y más pura ni organizar ningún otro movimiento; no buscaba reformar la Iglesia: en suma, no tenía en la imaginación tipo alguno de «codificación». A lo que hay que añadir, haciendo especial hincapié en ello, que las desdeñosas opiniones particulares de este tenor interesaban bien poco a la Iglesia contemporánea, aunque quienes las sostuvieran ocuparan elevados puestos en la jerarquía eclesiástica. Petrarca fue beneficiado, pero ello no le impidió afirmar que Aviñón (entonces residencia de los papas) era «la moderna Babilonia», la ciudad de la hipocresía donde «cualquier tipo de servicio se torna vacío y falso».[5] A nadie se le ocurrió anatematizarlo o privarlo de sus beneficios eclesiásticos. Ya he dicho que en Florencia fue el *popolo grasso* el primero que se secularizó; sin embargo, era precisamente esta facción la que financiaba al papado y lo sostenía contra los herejes.

El problema puede analizarse exclusivamente desde la perspectiva de las aspiraciones particulares de los dominios papales durante el período en cuestión. Se trata, obviamente, de un aspecto de la situación y no debe olvidarse. Burckhardt ha analizado detalladamente cómo se introdujeron los Estados Pontificios en el camino de la secularización durante los siglos XIV y XV y de qué manera sus pretensiones económicas y políticas iban mostrándose cada vez más desnudas, despojadas del oropel ideológico. Queda fuera de duda que el propio solio pontificio estuvo en peligro durante el papado de Inocencio VIII y Alejandro VI (Maquiavelo simpatizaba particularmente con los Borgia precisamente por las intenciones secularizadoras de éstos). Fueron papas, en efecto, que no se preocuparon en absoluto de los ataques esgrimidos con argumentos religiosos o personales; sólo se esforzaban por fortalecer su posición en el entramado del poder y por adquirir los medios materiales necesarios para engrandecerlo. Naturalmente, la situación cambió bajo el pontificado de Julio II y León X. A raíz del fracaso político de Alejandro VI, los papas observaron que la Iglesia no podía utilizar los mismos métodos que las potencias

4. Boccaccio, *Decamerón*, Jornada I, Historia II. Traducción según la edición de E.D.A.F., Buenos Aires, 1962, pág. 34.

5. Citado por Paul Piur en *Petrarchas «Buch ohne Namen» und die päpstliche Kurie*, Niemeyer, Halle, 1925, págs. 1353-1355. (Hay versión castellana de esta carta de las *Sine nomine*, dirigida a Francesco Nelli, en Petrarca, *Obras*, I. *Prosa*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1978, págs. 323-335.)

seculares, ya que *su función en el sistema de poder de los demás países* —y el caso de España lo puso en evidencia— *era ideológica*; sencillamente, no podía renunciar a su autoridad sobre el campesinado español o francés a cambio del dominio territorial de Italia. Pero si bien Julio II y León X abandonaron las primeras tendencias secularizadoras, como quedó simbolizado en la reanudación de los trabajos en San Pedro durante el papado de Julio II, ambos siguieron confiando en la riqueza de la *burguesía* italiana, particularmente en la burguesía florentina, y procuraron acomodarse a las tendencias generales de la época hasta que dos movimientos —opuestos entre sí— pusieron punto final al proceso: la Reforma y el encumbramiento de España en la política mundial.

Sin embargo, el «epicureísmo pecaminoso» de los Estados Pontificios y su indiferencia relativa para con las consideraciones ideológicas no explican con suficiente claridad la grieta abierta entre la piedad religiosa y la aceptación de la jerarquía eclesiástica. Fue la burguesía la que, a través del desarrollo progresivo de sus condiciones de vida, dio paso a dos nuevas actitudes hacia la religión (dos actitudes que a menudo se encuentran sobrepuestas): la *convencional* y la *individual subjetiva.*

Piedad convencional no significa que las manifestaciones del comportamiento religioso colectivo se encuentren vinculadas a determinadas convenciones o estén gobernadas por ellas. Esto puede afirmarse de todas las religiones y, ciertamente, de cualquier expresión colectiva de la vida social. Significa, en cambio, que las prácticas exteriores no concuerdan con los contenidos internos; que se convierten en un fin en sí mismo, en una mera formalización ritual de la vida colectiva. La época feudal no conoció una piedad convencional en este sentido. Las fiestas y ceremonias religiosas, tanto si se comprendían como si no, eran experiencias personales, experiencias en las que se entraba en contacto con lo trascendente. Lo cual no quiere decir que se diera una exaltación de la vida toda, cosa que no se exigía a los mortales ordinarios, sino que entrañaba momentos de profunda devoción religiosa. Durante el Renacimiento, la convencionalización de la observancia religiosa surgió, a grandes rasgos, de dos formas. Por un lado, la iglesia, la misa, las fiestas de precepto se convirtieron en simples costumbres sociales, ocasiones de reunión y de charla (sin ir más lejos, ahí están los cuentos de Boccaccio); por otro, las crecientes aspiraciones artísticas manifestadas en arquitectura, pintura, etc., transformaron la experiencia religiosa de los miembros ilustrados de la sociedad en experiencia artística y ésta substituyó a aquélla. Si reparamos en el valor artístico de una *pietà*, vemos que ya no es la exultación religiosa el factor que conduce al burgués a contemplarla, sino la apreciación estética. No es que muriera el impulso religioso paralelamente, sobre todo entre las clases baja y media, sino que pasó del escenario «oficial» al íntimo del ser humano. La religión

se tornó asunto privado. Y en este sentido *la piedad renacentista produjo en Italia la misma transformación que la Reforma no tardaría en producir en toda Europa.* Sin embargo —y esta diferencia es esencial para nuestro cometido—, el tipo de religión «privada» o «individualmente interpretable» que substituyó al antiguo durante el Renacimiento fue del todo diferente en contenido del género de religión alumbrado por la Reforma. *Fue una tolerante «religión racional» la primera forma en que el deísmo apareció en Europa.*

Antes de ponernos a analizar este cristianismo nuevo e intelectual que surgió con una amplia gama de formas filosóficas (que abarcaban desde el argumento de la *docta ignorantia* hasta la *devotio moderna*) nos gustaría hacer hincapié, e ilustrarlo con algunos ejemplos, en el hecho que lo que tratamos es la manifestación filosófica de un *proceso social e ideológico general* que comprende casi dos siglos. En primer lugar, los objetos del culto comenzaron a perder su carácter sacro para el conjunto de la sociedad. Junto a los elencos de reliquias y lugares santos aparecieron listas de rincones notables de la ciudad, con un prestigio semejante a los primeros. Las iglesias dejaron de ser respetadas; casi todos los asesinatos célebres tuvieron lugar en templos, el atentado contra los dos hermanos Medici, por ejemplo, en el Duomo florentino. El culto oficial y dogmático de la Iglesia acabó por aparecer ni más ni menos que como *una de tantas supersticiones.* También en esto fue distinto el cristianismo romano de los residuos de magia que habían sobrevivido durante la época feudal. Por muy profundas que hubieran sido las creencias de origen mágico, o se entretejían con el cristianismo o se subordinaban a él. Durante el Renacimiento, en cambio, la religión y la superstición vivieron parejamente, y de aquí la opinión de que esta época fue más supersticiosa que la precedente, aunque, de hecho, las creencias desviadoras que aparecieron lo hicieron más abiertamente y con frecuencia de una manera «científica». *La demanda de verificación científica vuelve a ser de suma importancia.* También ella había estado casi por entero ausente de la vida medieval y a la sazón se convirtió en exponente del hecho de que en un medio de elevada cultura coexistían pacíficamente y en un plano de igualdad la superstición, la religión y la ciencia. Cardano, por ejemplo, estaba convencido completamente de que en cierta ocasión había sanado gracias a las virtudes de la oración, pero también de que le había salido en el dedo una mancha roja, semejante a una espada, mientras su hijo se encontraba en prisión y que duró hasta que fue ejecutado; insistía además en que un espíritu guardián le alertaba constantemente y le había salvado de innumerables peligros mortales. Tenía por señales milagrosas a las tormentas y los ruidos nocturnos. La astrología contaba con un papel destacado entre las supersticiones cultas; se consideraba con toda seguridad que la posición

de las estrellas ejercía la misma influencia que la Providencia. Al relatar el nacimiento de Miguel Angel, Vasari anota maravillado que había ocurrido «cerca de la roca de la Vernia, donde San Francisco recibió los estigmas» y con un horóscopo excelente, «pues tenía a Mercurio y a Venus en posición favorable en la casa de Júpiter».[6]

Una nueva particularidad del vínculo entre religión y superstición era que para algunos individuos la religión —al igual que la superstición, tanto a la manera «científica» como no— iba adquiriendo progresivamente un valor exclusivo de concepción y explicación del mundo, al tiempo que *perdía su contenido ético*; la conexión entre la conducta ético-social del individuo y sus miras religiosas o arreligiosas tornábase sutil. Fue esto consecuencia del agostamiento de las necesidades religiosas, que a su vez daba paso a una especie de «ateísmo práctico», cuyo paralelo ya hemos observado en la Atenas de Pericles.[7] Lo cual, naturalmente, no negaba la existencia de Dios o de los dioses; al explicar el mundo se echaba mano con frecuencia de conceptos teológicos trascendentales y la vida cotidiana estaba repleta de fórmulas religiosas, pero *en la práctica se vivía como si Dios no existiera.*

No tenemos más que tomar de nuevo a Cardano, supersticioso en sus actividades diarias, convencido del poder de la oración. Cosas, sin embargo, que no influyeron ni un ápice en su especialidad científica,[8] como tampoco en las decisiones morales de importancia de su existencia. Habló con desdén de los que creen en la «fortuna» de los médicos, pues «he dicho repetidas veces que en los oficios no se puede atribuir el buen o mal éxito a la fortuna: ¿de qué fortuna tiene necesidad el barbero para aderezar la barba o el músico para cantar y tocar? Así, la fortuna nada tiene que ver con la medicina...» Y añade: «Y para que nadie diga que estas cosas están traídas por los pelos, o merced al demonio, o en virtud de los astros, diré que únicamente son deudoras de Aristóteles. La adivinación verdadera, nos dice, es cualidad del sabio y del prudente.»[9] No habría confiado a un solo paciente a Dios ni a un horóscopo favorable. La reli-

6. Vasari, *Vidas de artistas ilustres*, Editorial Iberia, Barcelona, 1957, vol. 5, pág. 153.

7. Aunque muy característica, se trata sólo de una de tantas interdepedencias dadas. Entre los deístas había muchos que eran moralistas y ateos prácticos, mientras que, a la inversa, la piedad subjetiva se encontraba muy a menudo en estrecho maridaje con actitudes supersticiosas.

8. Cardano es conocido hoy principalmente por su *Autobiografía*, pero en su época tuvo reputación de médico y matemático. Al parecer practicaba el plagio como oficio; a Nicolás Tartaglia, por ejemplo, le robó la solución de las ecuaciones de tercer grado. Nació en 1501 y se suicidó en 1576 después de haber pronosticado el día de su muerte. A contrapelo de sus confesiones, rayanas en la patología, en el siglo XVIII fue reivindicado por Lessing. (*N. de los T.*)

9. Girolano Cardano, *Autobiografía*, Einaudi, Turín, 1945, pág. 129.

gión tampoco *determinaba* ya el contenido ético de las decisiones humanas; como mucho podía murmurar un «amén» convencional como apéndice a lo ya decidido de una manera más bien terrenal. En la *Vida* de Benvenuto Cellini leemos a propósito de dos hombres que le habían llevado a los tribunales que «una noche di a uno tantos golpes (aunque poniendo cuidado en no matarlo) en las piernas y en los brazos que lo dejé privado de ambas piernas. Después encontré al otro, al que había comprado el pleito; y le di de tal suerte que el pleito quedó atajado. Di luego, como siempre, gracias a Dios por ello y por todo, pensando que por entonces estaría algún tiempo sin ser molestado».[10]

La base ontológica del ateísmo práctico del Renacimiento italiano fue esencialmente la misma que durante la Antigüedad, especialmente en Atenas: la reducción de la distancia entre el desarrollo del hombre como individuo y como ente de la especie. En situación histórica tan excepcional el individuo pudo percibir su destino con claridad relativa y experimentar con bastante seguridad *los nexos entre sus intenciones, sus acciones y sus opciones, y las correspondientes consecuencias.* Estas relaciones se observaron con mayor facilidad y brillantez en las ciudades y durante los momentos en que la democracia y la cultura técnica florecieron al máximo, con Florencia a la cabeza. La exasperación de los conflictos de clase y la «versatilidad de la fortuna» no afectaron para nada a este ateísmo práctico porque —como volveremos a considerar— la conciencia de la «soberanía sobre el propio destino» había calado en el hombre hasta la médula. La frecuencia de los auges y decadencias de facciones en el marco de la democracia formal no hizo sino reforzar la conciencia de las capacidades del individuo y de las oportunidades ganadas o perdidas: los períodos de estancamiento, por el contrario, suelen originar más bien un sentimiento de fatalidad y desamparo.

Durante la gran época de las ciudades-estado se hizo *intuitivamente evidente* que el hombre creaba su propia vida y su mundo propio. Puesto que habremos de volver después sobre este mismo problema, permítaseme considerarlo aquí sólo en conexión con el proceso de secularización. La consecuencia primera y más relevante de la nueva actitud, en este sentido, fue *la desaparición de la fe en la Providencia.* Ni siquiera en Dante se encuentra ya ningún género de providencia individual. Dado este paso, pues, deja de existir ese producto de necesidades religiosas auténticas que es la fe en *la importancia de la Providencia para el individuo.*

El problema de la providencia *universal* es filosófico, pero ni surge de la cuestión planteada por la finalidad de la creación del individuo ni puede suministrar solución alguna a dicha cuestión. La disolución de la idea de una providencia individual refleja el

10. Benvenuto Cellini, *Memorias y otros escritos*, Ed. Iberia, Barcelona, 1959, vol. 2, pág. 79.

hecho de que una pregunta como «¿para qué se me ha creado?» dejara de ser una pregunta viva. En su lugar, el «qué hacer» se vuelve dominante y la respuesta a la primera cuestión se limita a soslayar el problema de la providencia individual.

El sentimiento de que el hombre es el hacedor de su propio mundo y su propio destino es siempre un resultado de las posibilidades de un marco dado, el del estado-ciudad. Configurar el destino propio significa vivir y actuar *con los demás*, y no de una manera determinada por las normas de conducta feudales, sino *«libremente»*: la actividad personal se lanza a la búsqueda del destino propio y de las propias posibilidades, pero en el contexto de la sociedad humana, en medio de las relaciones establecidas en el interior de la comunidad social. Esta relación íntima entre la esfera de acción individual y las posibilidades inherentes a la sociedad —y esto nunca se realzará bastante— se manifestaba a los hombres *diariamente* en el curso de su propia experiencia personal. La medida del éxito y el fracaso estaba de algún modo en «consonancia» con las demandas de la sociedad y con las posibilidades que ésta ofrecía. De este modo, las normas sociales —*el sistema de normas sociales como totalidad concreta*— se convirtió en la única medida de la moralidad individual y del sistema de valores del individuo.

En cierto pasaje Darwin estableció una clara distinción entre la vergüenza y el remordimiento. La vergüenza, dice, es característica de aquellas comunidades en que, como en la tribu, las acciones del individuo están totalmente limitadas por las normas comunales de conducta habitual. En tales circunstancias el individuo sólo se siente éticamente «inquieto» si una cualquiera de sus acciones se *aparta* de la costumbre, de las normas dictadas por la costumbre. Si la comunidad sanciona el acto, aun después de realizado, el individuo deja de experimentar desasosiego moral, restaurándose en él el sentido de la conducta ética adecuada. En una mala conciencia, por otra parte, hay siempre algo *individual.* Aun cuando los demás aprueben el hecho, aun cuando uno se haya conducido «igual que el resto», es posible que permanezcan los sentimientos de culpa; para que éstos desaparezcan es preciso estar en paz con uno mismo. Darwin sitúa con acierto la aparición de la conciencia en el período de la disolución de la sociedad tribal y distingue brillantemente el papel particular jugado por el cristianismo en la configuración y determinación de los remordimientos de conciencia. A esto habría que añadir que la base y premisa ética de dichos remordimientos es la *moralidad.* La moralidad —esto es, la actitud y relación individual con la costumbre establecida y las normas abstractas— se desarrolla, en efecto, simultáneamente con el surgimiento de la sociedad de clases; desde el momento en que el ser humano se enmarcó históricamente en la individualidad, la moralidad ha venido caracterizando la actitud ética de todos los hombres en todas las

épocas. Él espectro en cuyo interior ocurre este hecho es, obviamente, muy amplio; en determinados lugares apenas si puede distinguirse una actitud moral, mientras que en el polo opuesto se encuentra el moralista que busca habilitar su moralidad personal frente a las normas dadas de la costumbre.

La vergüenza y el remordimiento son las dos reacciones éticas extremas del individuo que pueden caracterizar la condición psíquica y ética de éste antes, durante y después de la realización de un acto o pensamiento impropios. Desde la disolución de la sociedad comunal primitiva y la aparición del individuo no se había dado nunca una época o un estrato social en que dominaran con exclusividad los sentimientos de vergüenza, como tampoco había existido época o estrato en que los individuos reaccionaran ante sus propios actos mediante la culpa exclusivamente. No obstante ha habido momentos y estratos en que los primeros o la segunda han tenido un papel por entero dominante.

El cristianismo primitivo estuvo caracterizado, sin embargo, por el predominio de los escrúpulos de conciencia. No tengo necesidad de extenderme aquí hablando de la considerable medida en que la reacción mencionada había surgido de la pérdida global de las normas éticas del desmoronado Imperio Romano o de la difusión universal de las nuevas nociones de individualidad y moralidad, como tampoco de su desviación del sistema de valores y conducta ética alumbrado en el Nuevo Testamento. Baste considerar ese producto representativo de la época, las *Confesiones* de Agustín de Hipona, para percatarse con nitidez de la transformación. Cierto que la moralidad había aparecido ya durante la Antigüedad; el daimón socrático es una expresión figurativa y alegórica de la voz de la conciencia. Pero en Sócrates, como en el estoicismo y el epicureísmo, existía aún un modelo social con el que contrastar la conciencia. Un modelo que no era idéntico a las normas consuetudinarias de la época, sino más bien un ideal social y humano. En cualquier caso se trataba de un criterio inmanente y terreno. Y aquí me gustaría acentuar una consideración que importa a mi línea de razonamiento: que el remordimiento de conciencia no está ligado necesariamente al concepto de pecado; que la condición de su existencia es tan sólo la distinción entre el bien y el mal que ha de llevar a cabo *el individuo.*

Consideremos ahora lo que puede tenerse por nuevo en el tipo de conciencia que comenzó a manifestarse en el cristianismo de la época romana y que lo convierte en un relevante punto de partida. El concepto del mal y de las malas obras no surgió en el contexto de las relaciones del hombre con el hombre sino de *las relaciones del hombre con Dios.* La comunidad jugaba un papel *mediador*, por lo que las buenas obras, realzadas y exigidas tan a menudo, no parecían tener que ver con el hombre, sino en última instancia con Dios. Si se lleva a cabo una buena obra se complace a Dios: de aquí el carácter absoluto de las mismas;

llevarlas a cabo en esta vida, en el seno de la sociedad, es siempre relativo y sujeto a condiciones, por lo que el hombre será siempre «imperfecto» por muy recto que pueda ser. La idea del «*mal*», pues —concepto terrenal y relativo, acerca del cual es posible preguntar siempre *en qué medio, para quién y hasta qué punto irreparable algo es malo*—, da paso al concepto de *pecado*. Pecado es todo alejamiento de Dios, por lo que el pecado es absoluto, de ningún modo relativo. En este sentido, *el individuo* no puede recurrir a ningún tipo de reparación; el arrepentimiento puede preparar el camino de la gracia, pero en última instancia la gracia depende de Dios y no de los hombres. Del mismo modo es el concepto de «santidad» el que substituye a los de virtud y bien, ambos igualmente relativos. La santidad es asimismo absoluta, una categoría basada en la relación inmediata con Dios; su premisa es justamente el abandono de la comunidad humana y de las condiciones proclives al pecado. A partir de aquí puede entenderse que el pecado original y la idea de la iniquidad humana se sigan necesariamente del concepto de pecado mismo. Si el mal es absoluto y es lo mismo que alejarse del imperio absoluto de la Divinidad, entonces *todos los hombres son necesariamente pecadores*. El mito del pecado original no constituye más que una formulación dogmática y figurativa de esta ilación.

Volveré ahora con mayor detalle a mi punto de partida. Sostuve ya que el cristianismo se caracterizó particularmente por reaccionar frente a los problemas éticos con los remordimientos de conciencia. Y, lo que es más, se trató de remordimiento ante el pecado y no ante las malas obras.

No puede negarse, por supuesto, que cuando el cristianismo empezó a aceptarse como religión estatal se hizo necesario conciliar la satisfacción de los deberes para con Dios con el cumplimiento de los deberes para con los hombres. Esta conciliación es ya evidente en san Agustín, razón por la que he sostenido que fue un representante típico del cristianismo primitivo. La solución llegó en virtud del concepto de *mediación*. Las sanciones divinas se mediaron con las sanciones humanas. Aunque san Agustín —y con él potencialmente toda la cristiandad medieval— estipuló que en caso de conflicto las relaciones directas con Dios tenían prioridad sobre las relaciones con los hombres en razón de la mediación de la propia conducta. «Respecto de los pecados que son contra las costumbres humanas, también se han de evitar según la diversidad de las costumbres, a fin de que el concierto mutuo entre pueblos o naciones, firmado por la costumbre o la ley, no se quebrante por ningún capricho de ciudadano o forastero, porque es indecorosa la parte que no se acomoda al todo. Pero cuando Dios manda algo contra esas costumbres o pactos, sean cuales fueren, deberá hacerse, aunque no se haya hecho nunca; y si se dejó de hacer, ha de instaurarse, y si no estaba

establecido, se ha de establecer», dice Agustín de Hipona resumiendo el argumento de *La ciudad de Dios*.[11]

Tras este breve *excursus*, volvamos al mundo del Renacimiento.

Cuanto más resueltamente despertaban los hombres a la conciencia de que ellos eran los creadores de su propio destino —y cuanto más nítido se hacía que el contexto social de sus acciones era la polis dada en la cual el individuo concreto debía buscar el radio de su actividad—, más claramente se centraban en dicho contexto las nociones de justo e injusto, bueno y malo, y tanto mejor iba disolviéndose la vieja idea del pecado. Los hombres de la época se pusieron a calibrar sus acciones en progresión creciente según las normas dominantes de conducta y según el triunfo alcanzado a tenor de ellas (triunfo o fracaso, problema al que volveré en más de una ocasión). Cardano resume magistralmente esta actitud del siguiente modo: «Fiel a mis intenciones, no he adoptado el género de vida que hubiera deseado, sino el que he podido; no he orientado mi vida según el deber, sino según la utilidad, y ni siquiera he seguido siempre la misma, sino que en medio de los peligros, las dificultades y las escaseces he ido tomando el camino que me pareció más oportuno.»[12]

Volviendo a las categorías de Darwin, se ve que en las ciudades-estado italianas de los siglos XIV y XV *predominaba el sentido de la vergüenza en relación con el remordimiento*. Mientras la sociedad sancionara un acto, se aceptara éste en determinados círculos o, por lo menos, fuera observado con indulgencia, pocas dudas relativas a la conciencia tendría el individuo en función de dicho acto. Burckhardt puede afirmar certeramente en consecuencia, hablando de los hombres del Renacimiento, que «distinguían con plena perspicacia entre lo bueno y lo malo, pero no conocían el pecado. Tenían el ímpetu necesario para restablecer toda perturbación de la armonía íntima en virtud de su capacidad y desconocían, por tanto, el arrepentimiento. También la necesidad de redención perdía fuerzas con ello, y al mismo tiempo, ante la ambición y el esfuerzo intelectual de cada día, desaparecía totalmente la idea del más allá o adquiría una fisonomía poética en sustitución de la dogmática».[13]

Hemos observado que la conciencia del pecado se manifiesta estrechamente ligada a la idea de pecado original; *a medida que esta conciencia desaparece, la idea de pecado original comienza a disolverse necesariamente también*. Si el hombre posee la facultad de engrandecerse (o empequeñecerse), la tiene asimismo para hacer el bien (o el mal). La forma de pensar y de vivir del hombre renacentista contribuyó de manera ejemplar a la extir-

11. San Agustín, *Las confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, pág. 146.

12. Cardano, *Autobiografía*, ed. cit., pág. 30.

13. Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Iberia, Barcelona, 1971, pág. 369.

pación radical del pecado original. Si el bien y el mal no dependían ya de la relación con Dios, entonces dejaba de tener sentido el «estar abandonado de Dios». Si el hombre es grande y «divino» (cuestión a la que volveremos), la corrupción es entonces extraña a la idea del hombre. Y, en fin, si el hombre es un ser social, no podrá adoptar entonces (en el momento de su nacimiento) concepciones fuera de la sociedad cuyo contenido sea social, como es el caso del «bien» y el «mal»; no podrá heredar el pecado ni, en tanto que individuo, nacer en pecado. Como preceptúa Castiglione, «las virtudes se pueden aprender, y es así verdaderamente, porque nosotros somos nacidos dispuestos a recebillas, y asimismo a recebir los vicios, y por eso de entrambas cosas se hace en nosotros un hábito por la costumbre y así primero hacemos obras de virtud o de vicios, y después somos virtuosos o viciosos. Lo contrario desto se halla en las cosas que son en nosotros naturales que primero podemos hacellas, y después las hacemos como se vee en los sentidos, que primero podemos ver, oír y tocar; y después vemos, oímos y tocamos, aunque con todo muchas destas obras se mejoran con el arte».[14]

El hecho de relegar la religión al estado de convención y el surgimiento del ateísmo práctico fue sólo un aspecto del Renacimiento, aunque dominante durante determinados siglos. Simultáneamente —y en sentido paralelo al desarrollo de la particularidad humana— se individualizó la idea de la religión como relación *personal* con la Divinidad al tiempo que se tornó más subjetiva. Como veremos más adelante, esta tendencia predominó durante los siglos XVI y XVII.

Éste fue, en efecto, el fundamento del «cristianismo racional» o «religión intelectual tolerante» del Renacimiento. En parte quería conjuntar y resumir todos los elementos de la *Weltanschauung* que conservaban un carácter religioso común en un mundo en el que los hombres se conducían como ateos en la práctica; y en parte —inseparablemente de lo dicho más arriba— adoptó una postura crítica hacia cualquier clase de dogma que se alzara en el camino de la individualidad, la pluralidad, la libertad, la subjetividad y la opción libre de cualquier perspectiva religiosa o semirreligiosa. Abrió el camino de un saludable escepticismo, las especulaciones de la fantasía, la investigación científica y los análisis racionales, pero también de la fruición individual. Y anunció por vez primera el *programa específicamente burgués* que durante la Ilustración habría de llamarse «libertad religiosa».

Cassirer estaba en lo cierto al afirmar que la *docta ignorantia* de Cusano era ya una declaración en favor del escepticismo y la tolerancia. Pero la tolerancia es más antigua que su formulación intelectual. Aparece ya en el cuento de los tres anillos de Boc-

14. Baltasar de Castiglione, *El cortesano*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1942, Libro IV, capítulo II. Traducción de Boscán.

caccio. Así como el rechazo del pecado original minó la ontología social del dogma católico al analizar «el principio» que lo sustentaba, también la fábula de los tres anillos y la idea de tolerancia que implica socavó el otro puntal de una ontología dogmática de la sociedad: «el fin», el mito del Juicio Final.

Cuando el cristianismo se convirtió en religión estatal, el Juicio Final se trasladó, como es natural, a un remoto futuro, acabando con su amenazadora inminencia (que sólo redescubrirían los heréticos movimientos milenaristas); siempre se mantuvo, no obstante, la noción de un final de la existencia social, aunque proyectado en las brumas del futuro. En principio, la separación de justos y pecadores en el Día del Juicio debe tener lugar según la filiación *religiosa* y la sinceridad en cuanto atañe a la religión; incluso para Dante se trata de un argumento irrefutable. Lo que sí es nuevo y da a Dante un preciso carácter renacentista es la aparición de una jerarquía de la moralidad y la magnificencia en el marco de la jerarquía cristiana tradicional. Las grandes figuras del mundo pagano siguen condenadas, pero ocupan en su rango una posición distinguida, un lugar de respeto. Sin embargo, cuando la idea de la igualdad religiosa se vuelve creencia consciente, formulada filosóficamente, popularizada luego y finalmente lugar común, el Juicio Final acaba por perder su contenido dogmático específico y se convierte en un acto *moral* y no religioso. En medio de los cataclismos sociales y morales del siglo XVI vuelve a aparecer vinculado a la idea del fin del mundo, pero ya como castigo merecido de una humanidad que ha atentado *contra sí misma* o como justicia del destino o la historia (Durero, Miguel Angel). La relación entre religión y moralidad se invierte. En la parábola de los tres anillos, la moralidad verdadera ya no es lo que corresponde a la verdadera religión, sino que, por el contrario, es la verdadera moralidad la que determina cuál es la verdadera religión, si tal cosa existe. Fausto y Don Juan no se condenan porque se han apartado de la fe, sino porque han violado todas las normas de la moralidad humana; su apostasía no es más que un aspecto de este segundo elemento. La «redención», concedida todavía al medieval Tahnnhäuser, ya no es posible para ellos.

Fue Ficino quien, en su *Theologia platonica*, organizó la religión racionalizada en un sistema filosófico. No se puede pasar por alto, al evaluar a este pensador, una interpretación todavía en boga. Así como las historias de la filosofía positivistas o hegelianas de finales del XIX hacían parcial hincapié en los elementos platónicos de la filosofía renacentista, los estudiosos del Renacimiento más destacados de nuestros días (como Kristeller y Randall) sobreacentúan la importancia de las tendencias aristotélicas en detrimento de las platónicas. Kristeller y Randall hacen bien en preferir los pronósticos y precisión científicos de los problemas surgidos de las tendencias aristotélicas al platonismo del tipo ficiniano; pero tanto el uno como el otro hacen caso omiso

de la *hazaña histórica* de Ficino, la creación de un sistema filosófico extrarreligioso que quiere *reemplazar a la religión.*

La fusión de religión y filosofía *sobre una base filosófica* fue —repitámoslo— una hazaña histórica. El aristotelismo contemporáneo trataba sus problemas científicos *independientemente* de la religión y sólo afrontó cuestiones religiosas allí donde éstas se encontraban en relación inmediata con investigaciones epistemológicas y ontológicas; de aquí que no elaborase un sistema o una concepción del mundo homogéneos. Ficino, en cambio, elaboró ambas cosas y propias las dos del idealismo objetivo, como la filosofía platónica e incluso la de Hegel. A lo que cabe añadir que las filosofías de la naturaleza del siglo siguiente, especialmente la de Bruno, no habrían visto la luz de no ser por el considerable esfuerzo ficiniano.

El sistema de Ficino fue fruto de necesidades religiosas renacidas y, en consecuencia, un sistema ideológico. En este sentido, fue más rudimentario que los conatos semejantes del siglo XVI. Pero lo que resulta decisivo para nosotros en este lugar es el hecho de que, al elaborar un vehículo apropiado para las necesidades religiosas, Ficino *no* lo edificara sobre la base de la religión tradicional. Al lado de la *Theologia platonica* no podía existir ninguna otra religión, ni siquiera el cristianismo tradicional.

Si se quiere aducir que el de Ficino no fue el primer intento de combinar a Platón (es decir, el neoplatonismo) con el cristianismo, diré que estoy plenamente de acuerdo. Pero el caso es que Ficino —dentro del espíritu renacentista— echó mano por igual del cristianismo y del legado cultural de la Antigüedad. Más aún, supeditó en su obra los elementos cristianos a los platónicos (y a su ética particular, estoica en muchos aspectos) y no a la inversa. No fue ya un simple caso de secularización de este o aquel problema, como ocasionalmente había sucedido con anterioridad en la filosofía cristiana, sino que fue el cristianismo mismo como sistema el que sufrió la secularización. *El cristianismo como sistema se convirtió en problema filosófico laico tan pronto como la teología se transformó en filosofía.*

Ciertamente fue *único* el proyecto ficiniano, como únicos fueron los esfuerzos del llamado Círculo de Londres que floreció poco después. Dicho círculo (Colet, Vives, Moro, Erasmo) fue, como ya he señalado, más plebeyo que la élite culta de Florencia, especialmente la de la época de los Medici. No quería crear ningún «elevado» sistema de «filosofía racional», sino una *fe racional y homogénea* que fuera válida para toda la humanidad, una *devotio moderna,* como se la llamó. Razón y tolerancia fueron sus palabras clave. Uno de los principios básicos de la *Utopía* de Moro es «que ningún hombre fuera censurado por defender el mantenimiento de su religión».[15] Los moradores de la isla piensan que

15. Tomás Moro, *Utopía*, Bosch, Barcelona, 1977, pág. 331.

«sigue el curso de la naturaleza quien al querer y rehusar cosas es gobernado por la razón».[16] En la imponente variedad de religiones sólo existe un detalle común: la creencia en la inmortalidad del alma. La Reforma vino a sacudir la ilusión de una coexistencia pacífica de las creencias religiosas y a derribar la esperanza en la tolerancia y la libertad religiosa.

Si tuviéramos que buscar un término que describiese la religiosidad de este período, así como su esfuerzo por organizar una fe común, tendríamos que recurrir a la palabra *deísmo*, aunque, naturalmente, sin el significado que adquirió en el siglo de la Ilustración. Este último deísmo fue resultado, de una parte, del desarrollo de las ciencias naturales y su dios el relojero que había compuesto el mecanismo del mundo, el demiurgo que había puesto en movimiento la materia inerte. De la otra, fue un producto de las necesidades religiosas, sentidas de una forma moral y pragmática. El deísmo del Renacimiento, en cambio, apenas tenía a lo sumo una cosa en común con el deísmo de la Ilustración: que Dios no intervenía activamente en los asuntos del mundo. La base de este deísmo fue, como hemos visto, tanto *la religiosidad convencional* como *la «elección» individual, subjetiva, de Dios.*

Aún habría que decir algo más del ateísmo renacentista, que fue, como se ha observado ya, un fenómeno extraño y de importancia más bien tangencial. Los que se encontraban más cerca del ateísmo eran los autores que se daban cuenta (como Laplace más tarde, basándose en postulados científicos) de que no había ninguna necesidad de Dios en el universo, ni en el moral ni en el natural. Cuando Bovilo, por ejemplo, afirma[17] que «la naturaleza es la causa eficiente de las especies sensitivas y el intelecto es la causa eficiente de las especies intelectuales», no deja en el universo ningún lugar para Dios. También Leonardo opuso abiertamente la fe y el conocimiento: no sólo edificó su ética y su concepción de la naturaleza sin Dios (aunque sólo fuese aforísticamente), sino que además, y según Vasari, afirmó que el filósofo era superior al cristiano. Este espécimen —todavía no un ateo militante en el sentido moderno, es decir, en el sentido de una perspectiva global— apareció en el foro por vez primera en el siglo XVI, en un momento en el que las relaciones de ciencia e Iglesia habían llegado a un punto conflictivo.

En el proceso secularizador, todos los conceptos y categorías que habían actuado en un contexto teológico en la filosofía cristiana de la Edad Media se desprendieron de su matriz teológica y los pensadores comenzaron a analizar los problemas reales de

16. *Ibid.*, pág. 253.
17. Citado por Eugen Rice en *The Renaissance idea of Wisdom*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955, pág. 115.

la vida que se encontraban implícitos en aquéllos. El repertorio de categorías se había enriquecido considerablemente antes del siglo XVI, por supuesto, pero las viejas categorías conocidas también habían ido reapareciendo de vez en cuando. Sin embargo, puesto que lo que se enfocaba a la sazón era su verdadero contenido vital y su sentido y significación inmanentes, la función de los antiguos conceptos en los sistemas filosóficos más modernos estaba obligada a transformarse. Como trataré estos cambios con mayor detalle más adelante, me limitaré aquí a emitir unas breves opiniones acerca de la *secularización del mito.*

Ya hemos visto que los mitos —sobre todo los del Nuevo Testamento— fueron convirtiéndose progresivamente en parábolas morales; aunque no exactamente en parábolas morales cualesquiera, sino, preferentemente, en parábolas de una especie que reflejaba y exaltaba una ética que se centraba en las relaciones de los hombres entre sí, es decir, en relaciones relativas y no absolutas. Por esta razón no tenían carácter alegórico, ya que *reflejaban invariablemente el contenido ético de los conflictos sociales específicos.* El episodio de los padecimientos en el Gólgota queda relegado a un segundo plano y se da un cariz protagonista a los motivos relacionados con la *vocación* (uno de los temas más relevantes de la época), como es la adoración de los magos y la anunciación a María; motivos también que expresan la relación directa con la sociedad, como la anécdota de «dad al César lo que es del César»; y motivos, en fin, que reflejan los conflictos interiores de un grupo, como es el episodio de la traición en el marco de la Última Cena. No obstante, éste fue sólo un aspecto del proceso que podemos denominar *humanización del mito.* De forma paralela, los dioses y los santos se fueron convirtiendo paulatinamente en hombres. María dejó de ser la Reina de los Cielos para convertirse cada vez más claramente en una madre temerosa de su retoño, una *burguesa* más o menos distinguida, cuando no, sencillamente, en un ideal de belleza femenina. Los santos, «desnudos» en el sentido literal de la palabra, mostraban las proporciones reales de la vida terrena. El Cristo yacente de Mantegna está palpablemente muerto y se trata de una muerte a la que no seguirá ninguna resurrección. No hay diferencia alguna entre las imágenes de lo «divino» y lo «humano», como ocurría en el arte gótico, en el cual lo divino y el mundo sagrado se describían mediante una belleza espiritual etérea, en tanto que el mundo de los mortales aparecía con frecuencia distorsionado y grotesco: el primero se retrataba de una manera abstracta e idealizada, el segundo de forma naturalista. En el Renacimiento, el mundo que se representaba era *homogéneo.* Seguían existiendo lo bello y lo bellísimo, lo bueno y lo mejor, lo malo y lo peor; pero las figuras «terrenales» eran igual de bellas que las divinas, con lo que se venía a demostrar que no había dos mundos sino uno solo, y que la *jerarquía ética* se realizaba y habilitaba *en este*

mundo único y totalizador. Ni siquiera se negaba a la corrupción su aura de hermosura y de grandeza, como se observa en las representaciones de Judas que se hacían en la época.

En el interior de esta organización homogénea del mito pueden distinguirse dos temas: la humanización del mito es al mismo tiempo *la deificación del hombre.* A medida que Dios se vuelve hombre, los hombres se vuelven dioses a su vez.

Una de las experiencias supremas del mundo renacentista fue la conciencia de *la capacidad productiva y autoproductora del hombre.* Una capacidad que pareció ilimitada durante el primer Renacimiento. Los autores iban descubriendo que los atributos de Dios eran, de hecho, los atributos del hombre. El mito bíblico a cuyo tenor el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios fue separándose de su contenido teológico para quedar sólo la apercepción del hombre como «criatura divina». Cusano podía escribir ya que «el hombre es un dios, aunque no de manera absoluta, pues todavía es hombre. Es un dios humano... El hombre puede ser un dios humano o humanamente un dios».[18] Manetti sostenía que, aunque el hombre había recibido agradecido el mundo de manos de Dios, «parece que más tarde hubo de refinarlo y embellecerlo»;[19] el mundo contemporáneo es, como mínimo, una creación del hombre tanto como de Dios. Ficino fue más allá al afirmar preguntando: «¿Quién negaría que el hombre posee como si dijéramos casi la misma genialidad que el Autor de los cielos? ¿Y quién negaría que el hombre podría crear también los cielos de disponer de los instrumentos y del material celeste, ya que a la sazón los crea, aunque de sustancia diferente, pero sí con un orden muy parecido?»[20]

En estas afirmaciones podemos constatar el aspecto creativo del proceso de deificación del hombre. Queda patente, sobre todo en las palabras de Ficino, que es el curso del desarrollo productivo, la asunción del hombre como demiurgo real, la evolución de la génesis de una «segunda naturaleza», lo que lleva al concepto de «humanidad divina». El ingenuo apresuramiento de la referencia al «material» celestial y a los «instrumentos» de la creación divina lo prueba con creces. *La historia de la humanidad —y de su ideología— nunca había presenciado nada comparable a ello.* Contra lo que podría alzarse, tal vez, la célebre frase del coro de la *Antígona* de Sófocles: «Numerosas son las maravillas del mundo; pero de todas la más sorprendente es el hombre.»[21] En efecto, este pasaje de *Antígona* es la primera gran formulación

18. Nicolás de Cusa, *De conjecturis,* II, 14. Citado por Landmann en *De homine,* Karl Aber, Friburgo y Munich, 1962.

19. Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis,* citado por Landmann en *De homine.*

20. Marsilio Ficino, *Theologia platonica,* XIII, 3.

21. Sófocles, *Dramas y tragedias,* Iberia, Barcelona, 1955, pág. 109. Edición de Agustín Blánquez.

de la magnitud del hombre. Y no quiero minimizar su carácter espléndido y sublime si insisto en que la idea renacentista de la «divinidad del hombre» va mucho más allá. En primer lugar, implica un *proceso* de deificación: el hombre no nace dios, sino que *se convierte* en dios, por lo que, en este sentido, el concepto de hombre se vuelve asimismo *dinámico*. En el mundo del pensamiento antiguo, la grandeza del hombre no «compitió» jamás con el orden divino; si el hombre competía con los dioses, la ética de la época consideraba el hecho como *hybris*, como una extralimitación de las facultades humanas, una transgresión y en consecuencia una perversión. El primer Renacimiento no consideraba el concepto de *hybris* porque no admitía límites a la evolución humana. La fábula del anillo de Polícrates jamás se habría producido en este contexto; en la óptica renacentista el hombre nunca llegaba a ser *demasiado* poderoso, rico, célebre o feliz. (Como ya vimos, el precepto que violan Don Juan y Fausto es de un orden moral *humano*.) Aunque los dioses de Epicuro son espejos de la conducta humana —por referirnos de alguna manera al pináculo del pensamiento secular antiguo—, aunque no intervienen en los asuntos del mundo, siguen existiendo *como dioses, como ideales del comportamiento humano*; aun cuando los hombres *puedan* vivir como dioses en la tierra, son muy pocos los que obtienen categoría semejante. En este sentido, Epicuro se mantuvo prisionero del concepto antiguo de «deificación», a cuyo tenor sólo ciertos individuos —*los héroes, los hombres excepcionales*— podían transformarse en dioses después de la muerte. Entre los griegos era éste el premio a la grandeza (y la fortuna) terrenal, mientras que a finales de la Roma imperial fue un asunto de posición social: los emperadores eran dioses *ipso facto* (como siempre lo habían sido en Oriente). «Convertirse en dios», de todas formas, ha sido siempre, en todas las épocas, un acontecimiento excepcional, una posibilidad aristocrática. Para Epicuro el hecho era inmanente y terrenal; no ocurría después de la muerte, sino a pesar de la muerte; y pese a ello se trataba sólo de una posibilidad extraordinaria y aristocrática. El problema del «hombre» que se convierte en dios, de la deificación de la humanidad toda, fue completamente ajeno al pensamiento antiguo. Mientras no apareciese la idea de igualdad entre todos los hombres, ¿cómo iba a surgir la idea de igualdad entre los hombres y los dioses?

La derrocación de todas las barreras, la evolución ilimitada de la técnica y la producción, así como la idea de igualdad, fueron las premisas necesarias para alumbrar el concepto de «deificación» en el sentido aquí utilizado, en el sentido de *creación* de la realidad. Hemos visto, sin embargo, que el concepto renacentista de deificación tenía además otro sentido, el de *autoproducción*, al que quisiera denominar «deificación ética». Parte de la fe en la *infinita perfectibilidad del hombre* y del presupuesto de que este proceso infinito de perfección es obra de los hombres mismos.

Querría añadir aquí entre paréntesis que esta idea de deificación recién referida tenía todavía menos posibilidades de manifestación que la otra. Los dioses antiguos eran cualquier cosa menos ejemplo para los simples mortales: su mundo estaba más bien exento de moralidad.

Este concepto ético de deificación parte también de Ficino. En algunos aspectos estaba estrechamente ligado a la tradición platónica, como veremos cuando tratemos el ideal renacentista de la belleza. Como no puedo extenderme aquí acerca del enorme impacto causado por esta serie de problemas, se limitaré a remitir simplemente a los himnos de Lorenzo de Medici, aunque me veo obligado a decir algo más del hombre que de una vez por todas formuló y retrató la idea de deificación de la manera más monumental: Miguel Ángel.

Hasta sus contemporáneos reconocieron este tema fundamental y este *pathos* básico de sus obras. Varchi, por ejemplo, resume la esencia de sus sonetos diciendo que «incluso en la vida terrenal podemos elevarnos al cielo y transformarnos en dioses».[22] Los héroes humanos del escultor son figuras divinas en su potencia, su derechura, su fuerza, su grandeza y a veces también incluso su belleza. El *David*, en comparación con los estilizados guerreros de Donatello y Verrocchio, es semejante a un dios griego que nos recuerda a Hércules. Del *Moisés* escribe Max Dvorak con justicia: «He aquí la apoteosis de la divinidad que subyace en el hombre, la deificación de esa fuerza de voluntad que no conoce barreras, que gobierna a los hombres y ahuyenta a sus enemigos.»[23] Gran admirador de la Antigüedad, acaso viera con mayor penetración que nadie la *diferencia* entre lo antiguo y su tiempo. Tal vez por eso acometiera la empresa de crear una obra que en su conjunto resulta tan extraña al espíritu de la Antigüedad, a pesar de las reminiscencias de modelos antiguos que hay en los detalles, porque representa un concepto dinámico del hombre, el dinamismo de llegar a ser divino; y me refiero aquí, naturalmente, a la composición monumental de la tumba de Julio II. La triple división —que recuerda el sistema ficiniano— representa el itinerario humano que parte de una «vida esclavizada» y desemboca en la fusión de la *vita activa* con la *vita contemplativa*: en la deificación moral. El mismo proceso de ascenso y divinización se refleja en los motivos principales del techo de la Sixtina. Dios crea al hombre, pero la criatura se crea a sí misma a su vez, elevándose de nuevo a la altura de la existencia divina. No es la figura de Dios, el Primer Motor, sino las formas gigantescas de los grandes hombres, de los héroes y hacedores de la historia lo que domina la composición.

Por un prurito de fidelidad histórica cabría señalar que la idea

22. Citado en De Tolnay, *op. cit.*, pág. 38.
23. Max Dvorak, *op. cit.*, II, pág. 18.

de la deificación, así como su ejecución, adquiere en Miguel Ángel tonos diversos según las diferentes épocas de su vida. En los años juveniles (período del *David*) domina el *gozo* ante la grandeza y esplendor del hombre. Durante la madurez le proporciona el motivo principal el rechazo del cristianismo; Dvorak está en lo cierto cuando dice de la tumba de Julio II que es «una suprema provocación al espíritu del cristianismo» y «una rebelión contra la concepción cristiana del mundo».[24] En el período de crisis la idea de la divinización queda relegada a un segundo plano; el pagano Miguel Ángel se hace adepto de la religión intelectual, ese producto tardío de la Reforma italiana, y busca contender con la obra divina en la misma cúpula de San Pedro. Para el Miguel Ángel anciano, la deificación ha perdido todo significado; y en lugar del «hombre-dios» se alza la miseria del hombre, su trágica caída y su sufrimiento.

Con esto nos encontramos ya en el siglo XVI, cuando se interrumpe y en parte se invierte el primitivo curso de la evolución de las relaciones entre religión y filosofía, filosofía y ciencia, ciencia y secularización. (Inglaterra vuelve a ser la excepción: el momento en que tiene lugar la tragedia de Moro resulta ser sólo un interludio.) En las ciudades-estado del Trescientos y el Cuatrocientos —en Florencia, principalmente— vemos surgir una potencial libertad religiosa (basada en el ateísmo práctico) y es un hecho la coexistencia pacífica de la religión con la ciencia y la filosofía; en realidad son la ciencia y la filosofía las que, de la mano del arte, se apoderan progresivamente de los problemas religiosos y teológicos y descubren su oculta significación secular. Cualquier hombre podía elegir entre la variopinta multiplicidad de interpretaciones personales y optar «por sí mismo» por la religión y la filosofía que quisiese (si por alguna optaba). El «pecado» y el «castigo» dejaron de existir prácticamente; el pecado original y el Juicio Final desaparecieron del léxico del pensamiento. Las polémicas entre las diversas tendencias se guardaban respeto mutuo y —reflejando un único proceso histórico subyacente— pugnaban sustancialmente por los mismos objetivos.

En el siglo XVI se da precisamente todo lo contrario. Este período se caracterizó por la *radicalización de las contradicciones y la declaración de guerra entre ciencia y filosofía, por un lado, y la religión por el otro.* Para apreciar el cambio de actitud que distingue a los pensadores y la filosofía de esta época no tenemos más que citar la figura representativa de Giordano Bruno. Cuando estaba en Nápoles y era todavía un joven novicio quitó de su celda todas las imágenes sagradas *salvo el crucifijo*; en 1600, sin embargo, cuando constató (después de haber vivido literalmente todos los conflictos importantes de su tiempo) que le ofrecían una

24. *Ibid.*, II, págs. 18 y ss.

cruz en la hoguera, *apartó el rostro de él*. El crucifijo que colgaba en la pared de su celda había sido el símbolo de una cristiandad unitaria y de una religión racional; medio siglo más tarde, el mismo pedazo de madera se convirtió en el emblema del fanatismo y la reacción, del más mortal enemigo del intelecto.

En la primera parte de este trabajo he descrito ya la situación originada por la Reforma y el *Sacco* de Roma. Cuando el ala eclesiástica sometida al influjo español y a la dirección de Ignacio de Loyola triunfó sobre la facción humanista encabezada por Sadoleto (y ello en fecha tan temprana como el papado de Pablo III), el catolicismo lanzó sus mesnadas no sólo contra la «herejía» reformadora, sino también contra todo tipo de interpretación erudita e individual de la religión. A partir de este momento, se tuvo por herejía a todas las interpretaciones filosóficas de la fe que fueran independientes. (En principio ya se había dado antes un hecho semejante, pero sin consecuencias prácticas.) La primera tarea fue restaurar la autoridad *moral* de la Iglesia; luego, como resultado de la difusión de las doctrinas copernicanas, el acento recayó sobre la justificación de la autoridad ideológica de la Iglesia.

El problema básico de la autoridad moral fue, como hemos visto, el problema del pecado y el arrepentimiento; su raíz ideológica era el pecado original y el concepto consecuente de maldad humana. El Concilio de Trento (1545-1563) afirmó explícitamente la existencia de la maldad humana y del pecado original, asentándolos como dogmas de fe católica. «Si alguno afirmare que el pecado de Adán —uno en origen y transmitido a todos los hombres por herencia, no por imitación— puede borrarse mediante las facultades naturales u otro remedio que la mediación de Nuestro Señor Jesucristo, sea anatema... Que el hombre puede justificarse ante Dios con las propias obras, hechas por valimiento de la naturaleza humana o las enseñanzas de la ley, independientemente de la divina gracia de Jesucristo, sea anatema.»[25] El contenido doctrinal no difiere aquí en lo más mínimo del correspondiente al protestantismo contemporáneo. Lutero hizo hincapié en ello con su estilo más recio y vehemente. En sus *Charlas de sobremesa*, por ejemplo, establece la siguiente analogía: «El cabello y la barba no dejan de crecer mientras vive el hombre... de igual manera, mientras vivimos se mantiene vivo y removiéndose dentro de nosotros el pecado original; es necesario, sin embargo, resistirse a él, es necesario, digo, cortar continuamente estos pelos.»[26]

El hombre no podrá ya alcanzar la virtud y su único modo

25. De los protocolos del Concilio de Trento, citados en Robert Hoopes, *Right Reason in the english Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962, pág. 98.

26. *Martin Luthers Tischreden oder Colloquia*, Reclam, Leipzig, s. f., pág. 122.

de hacerse digno de la gracia será luchar incesantemente contra su propia naturaleza. (Max Weber ha observado con acierto que el protestantismo convirtió *toda* la vida cotidiana burguesa en una existencia monástica.) Los conceptos de virtud y pecado vuelven a hacerse significativos exclusivamente con referencia a Dios; su carácter relativo ha desaparecido. Con mucho, el protestantismo es más democrático, en efecto, pero en la medida en que niega toda posibilidad de santidad.

La relativización del pecado y de la virtud en la vida y el pensamiento renacentistas engarzaba necesariamente con la posibilidad de calibrar correctamente la situación, con el juicio humano: precisamente una de las razones por la que he calificado de religión intelectual al deísmo renacentista. En el momento que tratamos se niega incluso la posibilidad de relevancia ética y conocimiento útil, porque el camino del hombre en el horizonte terrenal se ha convertido en un camino preñado de errores. Dice Calvino: «La torpeza del intelecto humano es incapaz de recorrer el recto camino que conduce a la verdad, de tal manera que anda a tientas entre infinidad de yerros, como sumido en las tinieblas, tropezando a menudo, hasta que por fin se pierde en sus vagabundeos, revelando en su búsqueda de la verdad que es incapaz de proseguirla y encontrarla.»[27] El efecto moral que se sigue de ello es el siguiente: «El intelecto humano queda tan alienado de la justicia divina que no puede concebir, desear e ingeniar nada que sea corrupto, torcido, impuro e inicuo...»[28] La identidad doctrinal del catolicismo y el protestantismo del XVI en lo tocante al pecado original y la maldad humana originó, naturalmente, posiciones prácticas distintas. En la facción protestante —por mencionarla de paso— la religión se tornó relación subjetiva entre el individuo y Dios, con lo cual la amenaza de excomunión perdió todo sentido (pero de ningún modo implicó un mayor grado de tolerancia). Sin embargo, como los conceptos antropológicos de la Reforma y la Contrarreforma no entran en el ámbito del presente estudio, me limitaré a señalar aquí la dirección tomada por la evolución ulterior del problema.

Hemos visto ya que en la Italia del XVI (en algunas ciudades como Florencia, a finales incluso del XV) el curso progresivo de la evolución «se fue a pique». Los síntomas inmediatos de la decadencia social fueron todavía más perceptibles. Y más palpables aún fueron los síntomas secundarios, especial y precisamente en el mundo ético. Hasta aquellos que habían ensalzado la grandeza del hombre, como Pico della Mirandola, se habían enfrentado de manera creciente con el fenómeno que suele describirse como *decadencia de las costumbres*. Pero no se trataba ya de un enfrentamiento con estratos o clases concretos

27. Citado en Robert Hoopes, *op. cit.*, pág. 111.
28. Rice, *op. cit.*, pág. 123.

que adolecieran de un «carácter inmoral», como había sido el caso de Petrarca en Aviñón, sino, antes bien, *con un proceso global* de degeneración moral tan extendido como el que había tenido lugar a finales del Imperio Romano. Se trataba, pues, de un fenómeno que existía realmente. El desarrollo de las fuerzas de producción capitalistas anulaba los lazos, las tradiciones y las normas de conducta del feudalismo; encarados con alternativas nuevas, los hombres rechazaban cada vez más claramente las normas abstractas y absolutas del cristianismo. La disolución de los viejos sistemas de valores (sobre los que volveré más adelante) condujo a una situación de desorientación axiológica que dio paso al triunfo de las motivaciones éticas que promovía la producción burguesa: el afán de lucro, el interés y así sucesivamente (recuérdese el pasaje en que Maquiavelo caracterizaba la moralidad del victorioso *popolo grasso*). Pero mientras siguió existiendo la posibilidad de un desarrollo ulterior —mientras los hombres pudieron seguir aumentando su potencial autorrealizador—, la desorientación e inseguridad axiológicas mantuvieron un signo positivo: las contradicciones morales no habían adquirido aún la forma de «decadencia». No tenemos más que recordar a este respecto que ser rico era todavía una virtud en Boccaccio (o hacer mención de la esfera de los valores del Shakespeare temprano, por ejemplo, el de *La doma de la bravía*). Sin embargo, la tendencia progresiva recién señalada llegó a su fin cuando se impuso el mundo de los hombres espoleados por el beneficio, lo inmediato y la ambición, porque la búsqueda de la ganancia no podía alumbrar ya valores nuevos, ni objetiva ni subjetivamente, como tampoco ofrecer posibilidad ninguna de autorrealización. Al mismo tiempo, la refeudalización mezcló los móviles burgueses con las nuevas características feudales; ya he hablado del lujo, pero podría haberme referido a la licencia sexual igualmente.

¿Cómo reaccionaron los hombres más sensibles ante esta nueva situación? Principalmente con la revitalización de las actitudes morales, con la creación de una moralidad privada *en oposición* a las normas éticas que dominaban en la sociedad. Y volvieron a oponer de manera creciente el ascetismo al lujo y los excesos sexuales. Y en su seno —como ocurrió paralelamente con la refeudalización en el seno de amplios sectores de la burguesía y el pueblo— *resucitaron las necesidades religiosas*. Nuevamente se hizo necesario dar solución a los problemas de la finalidad del hombre en la tierra. En Alemania, patria de la Reforma y carente de un Renacimiento característico, no murió nunca esa necesidad religiosa. Su resurgimiento en puntos como Italia y España, escenarios de una evolución burguesa frustrada, explica la *rápida difusión de la Contrarreforma* en estos países.

Naturalmente que la Contrarreforma fue sólo una solución urgente y desesperada a las nuevas necesidades religiosas y, por

cierto, una solución bastante retrógrada. A lo largo de ella y antes incluso también pueden observarse los numerosos conatos fracasados de proporcionar una solución al problema; ahí están la herejía de Savonarola y el reformismo de Juan de Valdés para demostrarlo. Las ideas religiosas del cenáculo de intelectuales romanos en torno de Vittoria Colonna dan una nota de color al conjunto. Los miembros de ese grupo (como el anciano Miguel Ángel) aspiraban a la configuración de un concepto de Dios subjetivo y personal. La tradición renacentista era todavía válida mientras la imagen divina estuviese fuertemente individualizada y cada cual pudiese «proyectar» en ella sus ideales de vida, como es el caso de Miguel Ángel al identificar a Dios con la Belleza. Sin embargo, el papel dominante de la fe y la devoción subjetiva fue una característica de la Reforma, como también lo fue el rechazo de lo «externo» y el esfuerzo por alcanzar una unión íntima y mística con el Dios personal. (La Contrarreforma se apropió naturalmente de este último rasgo, pero mediante la dogmatización lo despojó precisamente del elemento que lo vinculaba con la tradición renacentista: su carácter individual.)

Hasta ahora hemos tratado sólo de las raíces sociales y morales de la evolución religiosa del siglo XVI y de los problemas ético-sociales que originaron. Sin embargo, casi inmediatamente hubo de vérselas la religión con una serie de problemas nuevos y todavía más difíciles: los planteados por la primera manifestación independiente de la concepción científica del mundo.

También abordamos aquí, por supuesto, un proceso más antiguo que de pronto se ha vuelto explícito. Pues antes incluso, la evolución relativamente rápida de las fuerzas productivas había conducido a la aparición de una concepción *prometeica* del hombre. El hombre es para con sus *obras* semejante a Dios; lo único que lo separa del Creador (señalaba Ficino) es que no dispone del material y los instrumentos divinos. Fue Lutero, una vez más, quien se percató por vez primera del difícil problema que representaba esto para la religión. Y con radical perseverancia borró las obras del hombre del repertorio de los argumentos piadosos. Sólo la fe, y no las obas, garantizarían la devoción y moralidad de los hombres. «Las buenas obras no hacen bueno a un hombre, sino que es el hombre bueno el que lleva a cabo las buenas obras», escribió; y de manera aún más clara: «De lo dicho se colige claramente que el cristiano es libre de todas las cosas y soberano de ellas, sin que precise, por tanto, de obra buena alguna para ser justo y salvo. La fe es la que da de todo en abundancia.»[29] De este modo el protestantismo abrió el ca-

29. Pasajes ambos de *La libertad cristiana*. Ed. castellana en Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1938. También en Martín Lutero, *Antología*, Producciones Editoriales del Nordeste, Barcelona, 1968, pág. 106.

mino a la actividad humana ajena a determinaciones teológicas y se retiró espontáneamente a las regiones «puras» de la fe y la moralidad. Con genialidad similar apartó Lutero de la esfera de la conducta religiosa la categoría de la «recta razón», tan cara al tomismo y especialmente al propio Aquinate, puesto que proporcionaba un espacio para el comportamiento racional en la vida diaria, de ningún modo en conflicto con los principios de la religión. La recta razón fue verdaderamente una guía útil para vivir racionalmente mientras la vida cotidiana se mantuvo inmune a los descubrimientos de cualquier otra concepción del mundo *en conflicto con la imagen religiosa del universo.* En cuanto las concepciones de las ciencias naturales y sociales empezaron a abrirse paso en la vida cotidiana, y en consecuencia el «sentido común» diario se encontró en conflicto constante con los dogmas religiosos que había que tener por absolutos, la recta razón se tornó categoría inservible desde la óptica de la religión. Al barrer de un plumazo a la recta razón, el protestantismo hizo posible la penetración de las nociones científicas en la vida cotidiana al tiempo que irracionalizaba las exigencias cotidianas de la religión.

El catolicismo del siglo XVI se caracterizó por una enorme confusión acerca de estas cuestiones. El acicate de las necesidades religiosas y el nuevo misticismo (de un estilo que culminó más tarde en el barroco jesuítico) no podían solucionar los problemas descritos. El hecho se hizo más evidente cuando se llegó a la coyuntura decisiva de toda la crisis de la concepción religiosa del mundo en el momento de afrontar el *sistema copernicano.*

Cuando el catolicismo se volvió abiertamente contra el universo de Copérnico, dio comienzo la polarización de religión y ciencia. La religión exigió el derecho de imponer en la ciencia una ontología dogmática y la ciencia afirmó su derecho a una ontología independiente que no mantuviera compromiso ninguno con el dogma. Ficino aún había estado en condiciones de sistematizar una ontología homogénea sin exacerbar el conflicto o, cuando menos, sin necesidad de preocuparse de ello siquiera. Giordano Bruno, en cambio, se vio obligado por los tiempos *a tener muy presente el conflicto.* Su grandeza se encuentra precisamente en su nítida comprensión de las exigencias de la época. La Iglesia había lanzado su ofensiva para conquistar la moralidad primero, la *Weltanschauung* después. En este punto, Bruno *hizo de la fidelidad a una concepción del mundo un problema moral,* arrebatando a la religión hasta el martirio.

El catolicismo encontró a principios del XVII una vía de escape a la confusión al elaborar formas específicas de acomodo al capitalismo. Uno de sus aspectos ideológicos más relevantes fue el principio establecido por el cardenal Belarmino: hay que aceptar la ciencia porque conduce —y sólo mientras conduzca—

a resultados prácticos, pero habrá de ser la Iglesia la que siga proporcionando la *Weltanschauung*.[30] Cuando Galileo se retractó, admitió en la práctica el programa de Belarmino, renunciando así a las aspiraciones de la ciencia a una concepción del mundo independiente y con ellas a la obligación moral de mantenerse fiel a las concepciones científicas. (La imagen brechtiana de Galileo, creo yo, cuadra en gran medida con la verdad histórica.) La filosofía, empero, nunca renunció a dichas aspiraciones en sus más grandes representantes; en este sentido, la figura de Bruno puede colocarse con toda legitimidad al lado de la de Sócrates.

La nueva situación social (refeudalización en España e Italia, guerras de religión en Francia y en consecuencia incremento de las necesidades religiosas), unida a la nueva situación planteada a la ciencia (su primer encuentro abierto con la religión) ensancharon la grieta que desembocaba en el *escepticismo, que se convirtió así en el ateísmo práctico del período*: un ateísmo ético que no llegó a sus últimas consecuencias ni ofreció una nueva imagen del mundo. Charron formuló este inédito «abstencionismo» cosmológico de la siguiente manera: «No se conoce la causa ni el primer motor de las cosas, y sus semillas y raíces permanecen ocultas. La naturaleza humana no puede ni debería hacer nada por averiguarlos.»[31] Pero en medio de la ofensiva eclesiástica, al amor de las llamas de las hogueras de castigo, se encontró con facilidad la consecuencia de aquel escepticismo. Buffalo, el nuncio papal, afirmó que *De la sabiduría* era «un libro escandaloso, imposible de distinguir de la impía doctrina de Maquiavelo y harto perjudicial para la religión cristiana».[32]

Hemos alcanzado ya la frontera entre los siglos XVI y XVII. Pináculo de la filosofía renacentista, el pensamiento baconiano está a punto de surgir. La *Astronomia nova* de Kepler no ha aparecido aún y nos faltan todavía algunos años para llegar a las obras de Galileo y el mundo nuevo que descubrieron. Hay que esperar un poco aún para que se dé una exploración metódica y precisa de la naturaleza. *Pero con Bruno, Bacon y el escepticismo francés llega a su fin el proceso secularizador*. Las formas de argumentación científico-secular y religiosa se separan definitivamente a pesar de todos los esfuerzos de una «reconciliación final», de la que tantos ejemplos veremos en los siglos sucesivos. (Pascal, para quien no había incompatibilidad ninguna entre ambas formas de procedimiento, se mantiene fuera

30. Para un análisis detallado de la tesis del cardenal Belarmino, consúltese la introducción de la *Ontología del ser social* de György Lukács, Grijalbo, Barcelona, en preparación.
31. Charron, *De la sagesse*, citado en Rice, *op. cit.*, pág. 183. (Hay versión castellana: Pedro Charron, *De la sabiduría*, Buenos Aires, 1948.)
32. En Eugen Rice, *op. cit.*, pág. 213.

de ese proceso.) Así pues, en el umbral del siglo se han aclarado ya las posiciones y los adversarios, pertrechados ya con su *propia armadura,* se observan mutuamente atentos al menor movimiento.

II. Ojeada al pasado

El Renacimiento fue la primera época que *eligió libremente un pasado.* Sartre vio acertadamente en ello un criterio de libertad, ya que se trató verdaderamente de *un síntoma de liberación de las trabas de la vida feudal y comunal*; en efecto, los pueblos que viven dentro de los límites de esas comunidades reciben su pasado ya preparado bajo la forma de mito. Pueden transformarlo o reinterpretarlo, pero no elegir por sí mismos otro pasado. La guerra de Troya no fue para los griegos algo asumido voluntariamente, como tampoco los hechos de Abraham y Moisés constituyeron para los hebreos un legado escogido a voluntad. Formaban parte de un pasado ineludiblemente presente. No menos cierto fue para los romanos el mito de Rómulo y Remo o el del rapto de las sabinas. Los intentos de Virgilio de seleccionar un nuevo pasado para su pueblo se basaron igualmente en el material mítico disponible (aunque se tratara de mitos de otro pueblo); fue, por otro lado, algo artificial y de raíces poco profundas. (Más aún, un hecho semejante surgía de un suelo social caracterizado por su deterioro y, parcialmente, por la disolución de los vínculos comunales.) Elegir el propio pasado significa que los pueblos o clases de una época determinada *seleccionan* de la historia pasada y de sus mitos, interpretados históricamente, aquello con que encuentran *afinidad,* sea ésta positiva o negativa. En consecuencia, el proceso global de la busca de *antecedentes* experimenta una alteración estructural. El «precedente» ha jugado siempre un papel clave a lo largo de la historia de la praxis humana, ya que se encuentra cierta especie de seguridad práctica y afirmación moral en la convicción de que determinadas cosas se han hecho con anterioridad y que hay ejemplos previos de lo mismo, tómense las decisiones individual o colectivamente. Aunque sea cierta la observación hegeliana de que nunca se ha aprendido nada de la historia, hay que añadir que jamás se habría forjado la historia *de no creer en cierta medida en las repeticiones* justificadoras, mediante su remisión a ejemplos pasados, de los actos y resoluciones. Thomas Mann ha plasmado con profundidad (aunque irónicamente) lo que significa el precedente para las sociedades tradicionales, incluso en el mundo de su mitología, en su tetralogía de *José y sus hermanos.* Baste con esta referencia. Que este fenómeno no ha perdido valor en el presente es fácilmente demostrable. No tenemos más que considerar que todo nuevo mo-

vimiento artístico, por ruidoso que sea su aparato vanguardista en el momento de aparecer y haga las afirmaciones revolucionarias que hiciere, remodela invariablemente el pasado artístico para descubrir en él sus «precursores». Y es bien sabido —por volver al terreno histórico— que los dirigentes de la Revolución Francesa hubieron menester de la toga romana y que en los procedimientos de los tribunales revolucionarios se invocaba a Bruto.

Es evidente, sin embargo, que los precedentes disponibles fijaron sus límites de manera bien precisa en épocas anteriores a la posibilidad de la elección libre del pasado. El que Alejandro el Magno quisiera parecerse a Aquiles y no a Héctor no sólo refleja un gusto individual, sino que además demuestra que la elección de los precedentes realizada por hombres nacidos en circunstancias especiales estaba profundamente determinada y hasta *encerrada en los límites de los mitos populares ya establecidos*. No obstante, si volvemos al Renacimiento veremos que dicha elección estaba a su vez condicionada de diversas maneras. Dentro del marco del pasado electo tradicionalmente, los estratos, las clases y los individuos conquistaban cierto campo de acción que legitimase la *propia* selección de precedentes. El pertenecer a una clase u otra no daba ningún «derecho» a interpretar las decisiones pretéritas como precedentes de nadie. Era la situación concreta la que decidía la selección y no la posición en la que se nacía. (Circunstancia que evolucionada hará posible incluso la abstracción de la situación concreta, como en el caso de Raskolnikov, que buscó sus antecedentes en Napoleón.)

La elección de un pasado es libre en la medida en que posibilita la forja *consciente* (y no «determinada por la naturaleza») de vínculos con cualquier período o movimiento pretérito. El contenido de la elección nunca es arbitrario. Depende de cierta *semejanza objetiva* de la situación o, cuando menos, de que en su *interpretación* moderna la época pasada se torne parecida a la presente; debe indicar la forma de actuar o —cosa menos importante— suministrar lecciones históricas. Si la elección del pasado fue *totalmente* arbitraria no tendrá utilidad para los objetivos propuestos; no servirá como precedente ni positiva ni negativamente.

He dicho ya que esta elección de precedentes basada en una semejanza sustancial o supuesta ha continuado practicándose hasta nuestros días. Pero he de añadir que gracias al desarrollo de la conciencia histórica y al despertar de una actitud íntegramente histórica hacia el pasado, el hecho se ha vuelto ya *objetivamente anticuado* y anacrónico. Hegel lo rechazó y de aquí la cita aducida de su polémica observación. En el pensamiento marxista el rechazo está sostenido por toda una teoría de la historia. El marxismo considera las épocas históricas como complejos globales y particulares en sí mismos, aunque cada una

haya germinado orgánica y dialécticamente en la anterior; por este motivo *considera infructuosa, tanto en la teoría como en la práctica, cualquier búsqueda de semejanzas que redunde en busca de normas y rechaza en particular el precedente como vector de las decisiones y acciones histórico-sociales concretas.* Aquellos que han accedido al nivel de la conciencia histórica no tienen *ninguna necesidad* de buscar antecedentes motivadores, porque al hacerlo dificultan el análisis correcto de la situación y la toma de postura correspondiente. Si bien es cierto que con el marxismo llegó a su fin la busca de un pasado semejante y suministrador de precedentes, todos los movimientos sociales posteriores han seguido caracterizándose, en mayor o menor medida, por esa búsqueda. (La historia de los movimientos socialistas está prietamente entretejida de invocaciones al pasado.) Es posible que la Revolución Francesa haya sido la última en vestirse los ropajes de la antigüedad romana, pero, pese a ello, los «disfraces» de este tipo no han desaparecido totalmente de la historia. La desaparición de revestimientos semejantes —invocadores de precedentes— en el seno de la práctica social sólo se dará con la universalización de la conciencia histórica. En este sentido, la elección del pasado es sólo un medio encaminado a la apercepción de que *toda* la historia nos pertenece y constituye nuestra prehistoria. Lo cual no está de ningún modo en conflicto con la particular atracción o repulsión que podamos sentir por ciertas épocas. Y lo que he dicho de la historia en general se puede aplicar igualmente, *mutatis mutandis,* al desarrollo de nuestra individualidad; porque la posibilidad de elegir del pasado lo que se tuviese por precedente y quisiera seguirse, «olvidando» lo demás, manifestaría un nivel relativamente elevado de libertad, por más que, también aquí, el tipo más elevado de comportamiento haya de consistir en la aceptación íntegra de todo el pasado, con sus errores y retrocesos, que, considerado como árbol genealógico individual, posibilite opciones que sean en principio nuevas.

Hemos analizado ya cómo el Renacimiento sintetizó el legado de las culturas antigua y cristiana. Sin embargo, enfrascados en la cuestión de la selección del pasado, podemos afirmar ya sin posibilidad de error *que el pasado propuesto como semejante —como precedente— se tomaba siempre de la Antigüedad, en particular de la historia romana.* Los síntomas son bien evidentes. El papel sobresaliente que jugaron Cicerón, Lucrecio, Polibio, Estrabón y otros, el culto al latín (que a pesar de su carácter aristocrático determinó los rasgos culturales de los intelectuales durante casi dos siglos), el dominio genérico del discurso, la frecuencia con que se citaban los autores antiguos —especialmente los latinos—, son hechos conocidos que pueden servir de corolario. Esta cultura latinizada tenía un pronunciado carácter *imitador*; en originalidad iba muy por detrás de la cul-

tura indígena italiana anterior y posterior. Ese carácter imitativo no fue, empero, síntoma de incapacidad de los poetas que escribían en latín —entre ellos había artistas de primera fila—, sino más bien el resultado de una relación anhistórica con el pasado. La confianza en los precedentes no conduce por necesidad a la desorientación: puede originar una especie de falsa conciencia tendente a una acción plenamente acabada, *pero en el arte produce invariablemente una cultura secundaria.*[33]

Por supuesto, había dos maneras a tenor de las cuales las implicaciones de la adopción del pasado romano podía traducirse artísticamente. La literatura latina de imitación del *popolo grasso* italiano era una de ellas. La otra fue la experimentación y representación de los acontecimientos y conflictos *contemporáneos* reales *proyectados* en la historia romana. Los dramas romanos de Shakespeare son ejemplos típicos de ello. Como veremos después, comienza a madurar con Shakespeare una nueva forma de representar la historia. En la constitución de sus personajes, su conducta y sus relaciones entre sí, comprendemos con facilidad cuándo el poeta habla de los antecedentes históricos reales de su época o de los conflictos de su tiempo. No sólo las piezas históricas propiamente dichas, sino también los dramas tardíos como *Hamlet* y *Macbeth* se encuentran entre las obras que tratan de la «prehistoria». Del mismo modo, ni una sola de las piezas que reflejan conflictos contemporáneos, trátese de comedias o tragedias, desarrolla su acción en Inglaterra (ni en punto alguno de las Islas Británicas). No es necesario preocuparse por los motivos estéticos particulares del caso; está claro que el tipo de representación simbólica que se requería artísticamente no podía extraerse de los materiales en bruto que ofrecía la Inglaterra contemporánea. Lo que nos interesa es que la mayor parte de las piezas que tratan del presente transcurren en Roma o en cualquier otro punto de Italia —*Romeo y Julieta, Julio César, Antonio y Cleopatra, Otelo, Coriolano*— y sólo una en Grecia (*Timón de Atenas*). También nos las vemos aquí, objetivamente hablando y en sentido marxiano, con un teatro de capa y espada y no con un teatro histórico, pero donde los ropajes de época vienen a resolver los mismos problemas artísticos con que forcejeaba por supuesto en vano la literatura italiana. Las obras son *verdaderas en el presente, en la contem-*

33. Se esté o no de acuerdo con los postulados de la autora, conviene aclarar que la búsqueda de un modelo y la imitación del mismo ha sido un artículo de fe artística en todas las épocas históricas (a despecho de la interpretación particular que el «imitador» volcara sobre el concepto de «modelo» y el concepto de «imitación»). Sólo cuando el contenido de la superestructura ideológica coincide con el contenido de la estructura económica se da la separación efectiva de canon y modelo: históricamente, este hecho se da por partida doble: con el primer esbozo de historia científica (Vico) y con el ascenso de la burguesía al poder político. (*N. de los T.*)

poraneidad: pero la verdad actual encuentra su forma, mediante la búsqueda y adopción de semejanzas de las que he hablado, en los relatos del pasado. (Es característico de Shakespeare en este sentido que la antigua Roma y las ciudades italianas del Renacimiento tuvieran precisamente la misma función.) De donde se infiere que el precedente no era el punto de partida artístico, sino el resultado final.

En las antiguas sociedades comunales no había más que una fuente de orígenes: la historia temprana (mítica en su mayor parte) de la sociedad misma. En el período que estudiamos y en simultaneidad con la elección de un pasado histórico, se asiste a la separación de prehistoria real e historia escogida libremente. Blodo de Forli escribió la historia de la Edad Media como si se tratase de la prehistoria de su propia época, pero no la consideró en ningún sentido como si fuera un pasado elegido voluntariamente. En el caso de Shakespeare, los dramas históricos hablan de la prehistoria real mientras que en los de carácter romano se habla de la historia asumida: dos mundos diferentes que pueden distinguirse con precisión.

El efecto de la historia romana (y de Grecia por mediación de Plutarco) y de la literatura latina se sintió mucho antes del redescubrimiento de las artes figurativas antiguas, que sólo se generalizaron con el incremento del interés por la cultura griega. Cierto que Cola di Rienzo se dedicó a las bellezas arquitectónicas de Roma y que fue el primero en hacerlo: la finalidad de su *Descriptio Urbis Romae* era resucitar a los muertos.[34] Pero la influencia de las bellas artes del período clásico, sólo alcanzó a Florencia durante el Cuatrocientos. Ghiberti fue el primero que coleccionó estatuas romanas mientras Brunelleschi y Donatello recorrían Roma juntos en busca de antigüedades. No obstante, las grandes excavaciones no se dieron sino en un momento considerablemente tardío: el Quinientos. Sólo merced a las excavaciones patrocinadas por Julio II pudieron desenterrarse obras tales como la *Venus del Vaticano,* el grupo del *Laocoonte* y el *Torso del Belvedere.* Esta «diferencia de ritmo» no hay que explicarla por las dificultades de las excavaciones mismas, ya que sabemos que el gusto artístico era bien diferente del gusto antiguo, mientras que el gusto literario hacía tiempo que se basaba en la poesía romana. La época convirtió en emblema suyo el *je prends mon bien où je le trouve,* nunca se esforzó por adentrarse en las características internas del período histórico «elegido» y menos todavía por aprehender en su totalidad su cultura material y espiritual. El descubrimiento de la escultura antigua sufrió un «retraso» considerable porque la necesidad que lo impulsaba fue apareciendo lentamente, sobre todo en la época

34. Burckhardt, *op. cit.*

de la nueva difusión de la cultura griega, particularmente de la filosofía platónica. Y ello porque fue en este momento último cuando el ideal de *belleza* y proporción se convirtió en categoría fundamental del pensamiento.

La actitud hacia la *herencia filosófica* de la Antigüedad volvió a manifestarse con relativa independencia de la elección de un pasado histórico, con una sola excepción: aquellas filosofías en las que no prevalecía la concepción del mundo, sino por el contrario la conducta ética. En ellas —el estoicismo y el epicureísmo en concreto— se expresó una actitud ético-comunitaria que compartían (idénticamente o cuando menos con bastantes analogías) los modelos antiguos y los hombres vivos y activos del presente. (Hablaré del estoicismo y el epicureísmo en capítulo aparte.) Por otro lado, el interés por los grandes *sistemas* de la filosofía antigua, los de Platón y Aristóteles, no surgió sino mucho después y por diferentes motivos en lugares y momentos distintos. No puede negarse que la toma de Constantinopla, los esfuerzos personales de Gemisto Pletón por la difusión de la cultura griega y cierta familiaridad con los textos originales griegos jugaron un papel importante. Pero fue en este momento cuando empezó a sentirse la necesidad de tales cosas. (Es digno de mención el hecho de que, a pesar de que ya se conocían algunos textos de Aristóteles, no hubo una tradición aristotélica de peso en Italia, donde se le leía mucho menos que en París o en Oxford, antes del florecimiento renacentista.) La popularidad de Platón y Plotino en la Florencia de los Medici aparecía, como se ha visto, enraizada por entero en la revitalización del «qué hacer» y la necesidad de una ontología correspondiente. Esta demanda aumentó gracias al surgimiento del ideal de belleza, cuyo fundamento económico se encontraba en las vacilaciones del proceso de acumulación originaria, el reflujo monetario desde la industria al derroche y la relegación de la praxis republicana en beneficio de una «vida de belleza». En este proceso, la filosofía platónica se encontró en el mismo terreno que las tradiciones estéticas florentinas. Aristóteles, por su lado, ganó celebridad sobre todo en aquellos momentos y lugares en que se hizo sentir la necesidad de una ontología objetiva y exenta de mitos, o bien allí donde se aspiraba a un campo de actividad de la ética concreta que regulase la relación de individuo y comunidad. De este modo no fueron sólo las normas retóricas, por ejemplo, lo que atraía de la *Retórica*, sino también, y en mayor medida si cabe, los ejemplos morales.

Es obvio que el principio del *je prends mon bien où je le trouve* se aplicó también a Platón y Aristóteles; las obras de estos frecuentadísimos pensadores clásicos no se tenían por dogmas. Así como cada uno tenía más o menos su propia religión, del mismo modo cada cual tenía «su» Platón o «su» Aristóteles. Tampoco importó mucho en este medio la «precisión» filológica.

Las polémicas entre las tendencias platónica y aristotélica no tuvieron ni tendrían el menor parecido con las sonadas batallas de las escuelas anteriores y posteriores, y se nos presentan más bien como conversaciones donde las partes en disputa se estimulasen recíprocamente. La figura de los dos pensadores discutiendo amistosamente en la *Escuela de Atenas* de Rafael no sólo refleja las concepciones elaboradas ya a principios del XVI sobre la relación entre ambos filósofos, sino también las interacciones auténticas propias de las «escuelas» contemporáneas.

En este proceso, la elección del pasado y la búsqueda de precedentes resultó ser más fructífera en filosofía que en literatura. Los «temas» no eran concretos, sino sólo cuestiones filosóficas comparativamente abstractas, a tenor de cuyas repeticiones e innovaciones podían engarzarse orgánicamente entre sí. La adopción de formas antiguas y hasta de problemas concretos —como, por ejemplo, en el caso de Ficino de la forma dialogada del *Banquete*— no conducía necesariamente a la mera imitación, como sucedió con la asimilación de las formas poéticas antiguas: en filosofía, los nexos entre forma y contenido distaban de ser absolutos, eran más holgados y casuales; el mismo «simposio», con los mismos participantes y las mismas cuestiones que tratar podía conducir a nuevos planteamientos y perspectivas aunque la revisión de un par de temas propuestos por los participantes avanzase a trompicones en pos de resultados nuevos, a expensas incluso del autor.

Puesto que los conjuntos categóricos de Platón y Aristóteles se aplicaban constantemente a las necesidades de la época y a sus nuevos problemas, se alteraban sin cesar aunque manteniendo siempre su identidad. (Omito a propósito los intentos conscientes de fundir ambos con las categorías derivadas de otras concepciones del mundo o tradiciones culturales, como la doctrina cristiana, los elementos mágico-místicos persas, o —caso de Pico— los esfuerzos por combinar toda la herencia cultural recibida hasta el momento en una grandiosa síntesis.) Para ilustrar este proceso podemos tomar casi al azar cualquier categoría. Consideremos, por ejemplo, dos interpretaciones diferentes del concepto aristotélico de *justo medio*. Castiglione, sin ir más lejos, lo hace enteramente suyo. Pero cuando se pone a analizar el significado de «la mesura», alega lo siguiente: «Considere atentamente [el Cortesano] la *calidad* de lo que hace o dice, el *lugar*, en presencia de *quién*, a *qué tiempo*, la *causa* por qué lo hace, la *edad* y *profesión* suya, el *fin* donde tiene ojo y los *medios* con que puede llegar allá. Y así, con estas consideraciones, aplíquese cuerdamente a todo lo que hubiere de hacer o de decir.»[35]

Veamos ahora lo que dice Aristóteles: «En el temor, la auda-

35. Castiglione, *El Cortesano*, trad. y ed. cit., Libro II, cap. I (cursivas de A. H.).

cia, el deseo, la ira, la piedad y, en general, en el placer y el dolor, hay su más y su menos y ninguna de ambas cosas es buena de por sí. Pero experimentar estos afectos cuando corresponde, en las circunstancias debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada, he ahí el justo medio, que es al mismo tiempo lo mejor y lo propio de la virtud.»[36]

Si examinamos las diferencias entre las dos formulaciones veremos que lo de menos es que la concepción de Castiglione sea una versión adulterada de Aristóteles, pues «la manera apropiada» aristotélica no sólo abarca la conducta exigida por el momento y la posición social, sino también ese componente del comportamiento que está determinado individualmente (no por la situación). La diferencia esencial y decisiva para lo que aquí interesa se encuentra en el hecho de que Castiglione considere «contingencias» los puntos que remiten a Aristóteles. Para el Estagirita no eran circunstancias «aleatorias» a las que hubiera que adaptar una virtud ya existente; el término medio *variaba* según variasen los puntos de referencia, por lo que *la virtud habitaba asimismo en casos diferentes.* Las categorías de Castiglione de «contingencia» y «adaptación» de la virtud revelan la diferenciación que se estaba dando ya entre *moralidad y legalidad,* por emplear términos introducidos más tarde por Kant, pero que describen muy bien la tendencia de toda la evolución burguesa en el ámbito ético. Tener en cuenta las circunstancias no es otra cosa que adecuar la moralidad a la legalidad, ajustar la virtud a los requerimientos sociales concretos hasta el punto de comprender en éstos las normas del trato social. Con todo, demos ahora una ojeada a las palabras que dedica Bacon a este mismo asunto: «El sendero de la virtud corre exactamente en medio del exceso y el defecto... Y sin embargo, como tenía que perecer de algún modo, debe admitirse que de los dos caminos... él [Icaro] escogió el mejor. Pues pecar por defecto es peor que pecar por exceso...; en toda ciencia y conocimiento, y en las reglas y axiomas a ellos pertinentes, ha de mantenerse el medio entre las excesivas distinciones y las sobrantes generalidades: entre los escollos de una y el torbellino del otro.»[37] Bacon toma aquí la teoría del término medio en relación con un género de problemas que no jugaban ningún papel en el pensamiento de Aristóteles. El ejemplo de Icaro plantea la cuestión de por qué vale la pena perecer. Para Aristóteles —y para la Antigüedad en general— la virtud era lo único por lo que valía la pena morir, no porque sea lo mejor, sino porque es más virtuoso

36. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* versión del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963, pág. 26.

37. Francis Bacon, *Of the Wisdom of the Ancients,* en *Works,* Longmans, Londres, 1875-1879, vol. VI, pág. 754.

morir. Y aunque la virtud y el término medio se acercaban en Aristóteles preferentemente al «más», habría resultado extraño al pensamiento aristotélico y al antiguo en particular normalizar la exageración de que morir por el «más» era «más grandioso». En la época que tratamos, sin embargo, cuando el concepto de hombre se iba volviendo dinámico, el término medio hubo de inclinarse necesariamente en el sentido del «más»; la extrema pasión unilateral por el «más» espoleaba visiones de grandeza y esplendor, y despertaba simpatías (no necesito sino referirme de nuevo a la leyenda de Don Juan y a la de Fausto). Del mismo modo, era nueva la utilización hecha por Bacon y también en el sentido de que aplicaba el principio del término medio al conocimiento y a la metodología del mismo. Como el conocimiento era para la Antigüedad especulación pura encaminada a la captación de lo general, habría carecido de sentido aplicarle entonces el principio del término medio. Para Bacon, en cambio, el conocimiento estaba ligado estrechamente a la práctica, por lo que el concepto de término medio derivado de la experiencia se volvía adaptable también al conocimiento científico. Más aún: si Aristóteles había separado el conocimiento puramente teórico (el conocimiento y la *episteme*) del conocimiento ético y la razón práctica (la prudencia), el Renacimiento luchaba por apoderarse de las implicaciones éticas de las opciones científicas, opciones de una *Weltanschauung* que ya se han analizado en el caso de Giordano Bruno. De este modo, el concepto de *medida* podía interpretarse también desde este punto de vista último y en un sentido gnoseológico y metodológico.

El concepto de «justo medio» da sólo un ejemplo de cómo el Renacimiento, espontánea o deliberadamente, reformuló las categorías nuevamente descubiertas de la filosofía antigua. Esa resurrección llevaba a la reinterpretación y la interpretación ingenua a un esfuerzo *programático* por interpretar renovadoramente. Resulta característico, en este sentido, el cambio de óptica llevado a cabo por Pico della Mirandola. Ya en su temprano quehacer filosófico, Pico había considerado que el pensamiento antiguo era algo que *debía revivirse*; pero cuando su inteligencia alcanzó la madurez acariciaba la convicción de que, si bien la Antigüedad era la sustentadora de ciertos valores generales, faltaba todavía asimilar en el presente y de manera autónoma dichos valores independientes, así como llevarlos de nuevo a la práctica. También en esto, sin embargo, fue el siglo XVI el que dio el gran paso adelante.

Y ello porque el pensamiento del siglo XVI se caracterizó por una *actitud crítica* hacia la Antigüedad y por el incremento continuado de esta actitud. En el plano ético apenas si se advirtió; ya hemos visto la forma directa y usual en que Bacon remite a los antiguos griegos en cuestiones éticas. Pero en lo que tocaba

a la filosofía de la naturaleza y a los estudios antropológicos se iba haciendo dominante la percepción de lo *ingenuos y primitivos* que habían sido los antiguos. A la luz de los nuevos descubrimientos científicos —sean la brújula, la pólvora o el sistema copernicano—, el pensamiento científico de los antiguos parecía inmaduro. Crítica, naturalmente, que resultaba tan injusta como las exageradas adulaciones primeras. Pues no sólo era incapaz de evaluar históricamente el pensamiento antiguo, sino que, además, la contemplación del sol de la «ciencia nueva» la había vuelto ciega ante las hazañas de la filosofía clásica de la naturaleza. Añádase, sin embargo, en su defensa que la crítica era más dura en aquellos países —como Francia e Inglaterra— donde Platón y Aristóteles eran los ídolos del escolasticismo conservador en mayor medida que de la nueva filosofía. (La admiración de Telesio o Bruno por los dos grandes pensadores no fue menor que la del siglo precedente.)

El crítico más virulento fue el propio Bacon. En su opinión, Platón y Aristóteles eran en realidad «fríos cadáveres» y había que relegar sus enseñanzas a la esfera de los *idola*, de las falsas nociones. Cierto que fue Bacon quien «descubrió» para la posteridad la filosofía presocrática. Pero su respeto por los presocráticos estaba determinado por la percepción de que el pensamiento de su época (baconiana) superaba con mucho la sencilla problemática de aquéllos. Su crítica es aguda y enérgica las más de las veces, como cuando observa que «la filosofía de los griegos, que al analizar los principios materiales de las cosas es concienzuda y perspicaz, al analizar los principios del movimiento, donde se encuentra toda la fuerza de las obras, resulta descuidada y endeble...».[38]

La conciencia de la *superioridad intelectual de la época contemporánea* mantuvo un ritmo ascendente incluso entre aquellos que no descuidaban a los clásicos o alguna parcela de ellos. Esa conciencia solía elevarse casi hasta el entusiasmo, como en Bruno. En comparación con la Antigüedad, la edad presente aparecía siempre como victoriosa y esta victoria se proclamaba en voz alta y con vehemencia. He aquí a Cardano hablando de las circunstancias de su propia vida: «Entre las singulares circunstancias de orden natural de mi vida, la primera y más extraordinaria me parece que es la de haber nacido en el siglo presente, cuando ha acabado de conocerse la tierra entera, mientras que los antiguos conocían poco más de un tercio.»[39] Más enérgica es aún la afirmación de Regius: «Nada impide que en esta época aparezcan filósofos tan eminentes como Platón y Aristóteles, médicos como Hipócrates y Galeno, y matemáticos como Euclides, Arquímedes y Ptolomeo, dado el servicio que

38. Bacon, *op.* y ed. cit., pág. 730.
39. Cardano, *Autobiografía*, ed. cit., pág. 135.

obtenemos de sus obras, dadas las muchas observaciones y descubrimientos hechos desde entonces y dada la gran experiencia con que contamos en todas las cosas; por eso, cuando nos ponemos a pensar en ello, concluimos considerando que *nunca ha habido siglo más felizmente dispuesto a los progresos culturales que el nuestro.*»[40]

Edgar Zilsel está en lo cierto al afirmar incluso que en esta época —y en afirmaciones como las referidas— se encuentra el *germen del pensamiento histórico*. Entre las fuerzas productivas o tecnológicas y los descubrimientos, de un lado, y las posibilidades de la especulación científica y especialmente la filosófica del otro, puede percibirse una relación directa. El pensamiento comienza a tener conciencia de que los descubrimientos técnicos y por tanto los científicos *se fundamentan mutuamente*; la relación que se da entre ellos es de continuidad y evolución. Sin embargo, sigo manteniendo por mi parte lo que se ha dicho de la valoración anhistórica de los filósofos antiguos. Pues aunque se vuelve comprensible la conexión entre la técnica y la ciencia (o la filosofía) y aunque en efecto, se da la fundamentación mutua en este terreno, *sigue sin existir rastro alguno de análisis de la evolución social*. Los mismos pensadores que proclaman el desarrollo de la tecnología y la ciencia ni siquiera se percatan de la existencia de la evolución social como problema (y analizaré esto más adelante cuando estudie la figura de Maquiavelo). Se había comenzado ya a intuir que existía cierta conexión entre el trasfondo técnico de la Antigüedad y las particularidades de su ciencia y su erudición. Pero no había la menor conciencia de que era la sociedad la que mediaba dicha conexión y que la ciencia y la sociedad vivían en el mismo condicionamiento recíproco que la ciencia y la tecnología.

La evolución de la actitud renacentista hacia la Antigüedad se erige así precisamente en el polo opuesto de lo que normalmente se considera. Según ese lugar común, los hombres del Renacimiento encontraron en la cultura antigua algo que era «diferente» y a partir de ello acabaron por identificarse consigo mismos. La verdad, sin embargo, es que el descubrimiento de la Antigüedad fue una consecuencia del proceso autoidentificador; los hombres de aquella época de incipiente desarrollo burgués querían descubrir más y más semejanzas entre su tiempo y el remoto pasado. El reconocimiento de la *diferencia* fue fruto de un nivel de desarrollo relativamente alto, en estrecha conexión con los primeros grandes descubrimientos técnicos y científicos. El *sentido de la caracterización social*, empero, sólo se tornó consciente cuando las *relaciones sociales burguesas* se

40. Citado en A. C. Keller, «Zilsel, the artisans, and the idea of progress in the Renaissance», de *Roots of Scientific Thought*, compilado por Philip Wiener y Aaron Noland, ed. cit., pág. 285. (Cursivas de A. H.)

hicieron apreciables y reconocibles. Fue entonces cuando la filosofía social, mediante la teoría del contrato, y la ética, con la *teoría del egoísmo*, rompieron el cordón umbilical que les unía con la Antigüedad. Pero esto pertenece a la historia de la concepción antropológica propia del XVII.

III. Estoicismo y epicureísmo

Toda filosofía expresa al mismo tiempo una visión del mundo y una posición activa respecto de él. Ser filósofo significa dos cosas ante todo: crear una visión del mundo que ilumine sus contenidos objetivos más profunda y claramente que las anteriores e incorporar a las posiciones ético-sociales las consecuencias prácticas de la nueva concepción. Para el filósofo, la ligazón entre ambas cosas es personalmente *total.* Pero hasta dónde están obligados los *hombres corrientes* que la acepten a modificar la praxis cotidiana con las implicaciones doctrinales es algo que depende en gran medida del contenido de la filosofía de que se trate —de *lo* que afirme acerca de la realidad. Algo propio y habitual de las concepciones del mundo anticuadas, por ejemplo, es que se acepten aunque hayan dejado de satisfacer las necesidades propias de la época y cuando en la práctica, con mayor o menor conciencia, nadie sigue ya sus postulados relativos a la conducta. Para hacernos una idea no tenemos más que pensar en un simple cura rural del XVI que sigue aceptando sin problemas la concepción tomista del mundo, mientras que en la confrontación con los conflictos morales de su presente es incapaz de llegar a soluciones tomistas. Cosa que seguirá siendo cierta aunque nos fijemos en concepciones del mundo más actuales y nos centremos exclusivamente en el contenido. Para un espinozista normal del XVIII, la exigencia de vivir sus concepciones en la práctica era más acuciante que para quienes en la misma época aceptaban la posición de Locke; en nuestros días se espera que la concepción del mundo y la praxis de un marxista (aunque no sea filósofo) estén en apretada correspondencia, tal y como nadie esperaría nunca, por ejemplo, ni siquiera del seguidor más entusiasta de Nicolai Hartmann.

En la historia de la filosofía sólo ha habido dos escuelas que hayan impuesto con carácter obligatorio dicha armonía a todos sus adeptos: el estoicismo y el epicureísmo. Para ambas *no existía ninguna diferencia, ni siquiera en principio, entre el filósofo y el profano.*[41] Si nos aproximamos en un primer intento a observar qué tienen de común y qué las diferencia de las demás filosofías, encontraremos que en la unidad de concepción del

41. Lo mismo podría decirse del escepticismo; pero no trataré esta doctrina por separado, ya que suele manifestarse ligada a actitudes epicúreas y estoicas, preferentemente a estas últimas.

mundo y normas de conducta lo que predomina en ambas es lo último. Como lo que convierte en estoico o en epicúreo es el tipo de conducta adoptado, la adhesión a una u otra doctrina podrá medirse, tanto objetiva como subjetivamente, a tenor de la conducta individual; en principio, pues, no hay posibilidad de que se dé esa discrepancia entre concepción y praxis que he señalado respecto de las funciones cotidianas de las filosofías restantes. Naturalmente, esto lo ha sabido siempre por instinto todo el mundo. Si se quisiera citar un ejemplo donde apareciera un gran aristotélico o un gran hegeliano, el repertorio constaría exclusivamente de filósofos; pero si se buscase a un gran estoico, entonces es posible que el primero en aparecer fuera Bruto o el Horacio de Shakespeare y no Séneca o Epicteto; en cuanto a los epicúreos, se pensaría por igual en Danton o en el Goethe de madurez que en Lucrecio. Incluso, lo que es más probable, se señalaría alguna importante personalidad «creadora» contemporánea del individuo a quien se preguntase al respecto, puesto que en el arte suele reflejarse a menudo este tipo de hombres. Así, mientras que la actitud epicúrea de Giorgione se encuentra plasmada en su pintura, nada sabemos de sus concepciones filosóficas, si es que había alguna. Los moradores del bosque de Arden shakespeariano son típicamente epicúreos y sin embargo, aunque «filosofan», ninguno es filósofo. Durante el Renacimiento esta verdad se formuló también teóricamente, por lo menos en parte. Charron, al concluir su revisión de la conducta estoica, resume como sigue sus observaciones: «Para vivir feliz y contento no se necesita ser sabio, ni cortesano, ni ninguna clase de hombre notable. Todo lo que excede del común y lo natural es vanidad.»[42] En otras palabras: no todos pueden tener dotes excepcionales, pero cualquiera puede ser estoico.[43]

La primacía del comportamiento en el estoicismo y el epicureísmo no implican, naturalmente, la ausencia de una visión del mundo. Pero lo que nos interesa en primer lugar es la naturaleza específica de ambas concepciones.

El carácter de ambas estaba en parte determinado (y por ello puede explicarse) por la *génesis* de las dos escuelas filosóficas. Las dos aparecieron en el momento de la decadencia de la polis griega y las dos se propagaron y popularizaron en la Roma de los césares. Ambas se vieron obligadas a enfrentarse con la disolución de la moral y de la solidaridad comunal y ambas buscaban una solución individual a la cuestión de «cómo

42. Charron, *De la sagesse*, citado en Wilhelm Dilthey, *Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert*, en *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig y Berlín, 1914, II, pág. 267. (Versión castellana de Dilthey: *Hombres y mundo en los siglos* XVI *y* XVII, México, 1947.)

43. Como veremos, el estoicismo antiguo fue aristocrático incluso en teoría, cosa que no ocurrió, ni con mucho, en ninguna de las formas del estoicismo posterior.

vivir»: cómo vivir el «sabio», por supuesto, ya que el estoicismo y el epicureísmo antiguos fueron siempre concepciones del mundo aristocráticas y sólo accesibles a la élite.

En efecto, también Platón había edificado su ontología en torno a la cuestión de «cómo vivir», con la diferencia de que Platón no buscaba una solución individual. Platón fue el último filósofo de la polis y su estado ideal, con su ontología correspondiente, estaba destinado a salvarla; el derrumbe de esta esperanza fue la tragedia de su vida, según nos informa su célebre carta sexta. Aristóteles, en comparación con Platón, volvió a introducir una relativa separación entre ontología y ética. La metafísica aristotélica impugnó la teoría de las ideas y volvió (en un plano superior) a la filosofía jónica de la naturaleza; su ética —cuya categoría central es la praxis social (*enérgeia*)— presuponía un tipo más dúctil y maleable de sociedad comunal, aunque los problemas éticos seguían resolviéndose en el interior de la comunidad, en el terreno social, como en Demócrito un siglo antes.

Tras la decadencia de la polis, ambas soluciones eran insostenibles; sólo dos vías posibles seguían abiertas. Una era la continuación del curso platónico, respondiendo a la cuestión de «cómo vivir» mediante un sistema ontológico que proporcionara una *solución ideológica al significado de la vida,* solución, sin embargo, no referida ya a la comunidad, sino al individuo. Fue éste el camino emprendido por Plotino y el neoplatonismo, que crearon a partir de aquí un rico suelo espiritual para la implantación del cristianismo (pensemos sólo en la evolución ideológica de san Agustín). La otra vía posible consistía en mantener el interrogante del «cómo vivir» —y, paralelamente, en calidad de interrogante dirigido al individuo—, pero para fundamentar la solución no en la heteronomía del hombre sino en su *autonomía,* en ese grado relativo de autonomía, libertad, conciencia de sí, libre opción entre alternativas diversas y dominio del mundo y de uno mismo que surgió de la polis antigua (y sobre todo de la ateniense) y que, una vez formulada, siguió siendo válida incluso después de la destrucción de la polis como postulado e imperativo: *ser libre en un mundo donde no había libertad.*

La ontología del «qué hacer» de Platón y Plotino —para lo que aquí interesa puedo mencionarlos juntos— anhelaba la *meta* de la vida humana en el mundo trascendente, en la relación del yo con la trascendencia; la estructura teleológica de la esfera trascendental capacita al hombre, mediante su contemplación, para gozar de su belleza y su armonía. *El más allá formaba parte del mundo humano*; la existencia anterior y posterior a la muerte daba sentido a la vida humana. Y aquí hay que acentuar otra vez la heteronomía antropológica de Platón y Plotino (pero no, por supuesto, del joven Platón, que aún no había

creado su sistema): como ya se ha mostrado, para ellos la finalidad del hombre está determinada por fines trascendentes exteriores a él.

En el mundo del estoicismo y el epicureísmo (y en este sentido no hay diferencia entre ellos a tenor de sus formulaciones clásicas), la relación de hombre y mundo exterior es radicalmente distinta. Ambas ideologías tomaron del legado platónico (oponiéndolo al aristotélico o al democristiano) la dependencia recíproca de ética y ontología, «limitándose» a invertir la relación entre las dos. Las leyes del universo estaban en ambas determinadas ya para todos los seres humanos. El hombre nacía en un mundo *determinado por la naturaleza*, un mundo sin objetivos que no ofrecía fines individuales ni daba el menor sentido a la vida. La tarea del hombre, por tanto (adviértase que no se trata de su *finalidad*), consistía en una *sobria confrontación con la objetividad*. Debía obtener su libertad en el mundo de lo *dado* objetivamente y «en consonancia» con ello.

El estoicismo y el epicureísmo antiguos diferían en cuanto a la naturaleza de las leyes objetivas, independientes de los hombres, con las cuales tenían que contender para ser libres. El estoicismo, por lo menos en su forma clásica, postulaba la necesidad absoluta de las leyes del universo. Desde esta óptica, lo que libera al hombre es la aceptación de las leyes naturales (y en consecuencia de la «naturaleza humana») y una forma de vida «acorde con la naturaleza». No menos conocida es la teoría de las «desviaciones» del atomismo epicúreo. Epicuro (y Lucrecio), a pesar de las formas concretas de la necesidad, querían demostrar que la libertad humana se conquistaba por la *existencia objetiva del azar*. Estas diferencias ontológicas dieron paso, asimismo, a divergencias en el plano de la conducta ética. Para los estoicos —sobre todo los romanos tardíos— la premisa de la necesidad absoluta justificaba una especie de «contabilidad por partida doble»: por un lado el *actuar en consonancia* con la necesidad, por el otro la transformación de la autonomía humana en una autonomía puramente *subjetiva*. La teoría de las desviaciones confirmaba el postulado epicúreo del alejamiento absoluto y total de la vida pública. Estas diferencias volvieron a germinar consecuencias opuestas. Para el estoico, que vivía «en el mundo», se hizo obligatorio el sometimiento de su naturaleza a una disciplina —el ascetismo. Por su lado, el epicúreo, que vivía apartado del mundo, podía afirmar objetivamente su autonomía (dentro de estrechos límites) dando rienda suelta a sus pasiones; a falta de un entorno corruptor, las pasiones podían enderezarse tan sólo hacia placeres nobles y elevados.

En determinados casos las diferencias apuntadas podían volverse decisivas: por ejemplo, era posible la existencia de un emperador estoico, pero no la de un emperador epicúreo. O bien (y por tocar un tema más relevante): la combinación de asce-

tismo y permanencia en el mundo hacía e hizo que ciertos elementos del estoicismo resultaran atractivos y hasta asimilables por los cristianos del período en el que su religión se hizo dominante en Roma. Pero lo esencial, en la Antigüedad incluso, es que sus diferencias eran relativas. Una vez asimilado por el cristianismo, el estoicismo dejó de ser auténtico. El motivo se ve claramente en el hecho de que estoicismo y epicureísmo hubieran creído siempre por igual en una idéntica relación libre con *nuestro futuro*: con la muerte.

Para el estoicismo y el epicureísmo antiguos la cuestión era cómo podría vivir el individuo en calidad de ser humano libre y autónomo en un mundo natural y otro social que eran independientes de él y tenían sus propias leyes, entre las que se contaba necesariamente la inevitabilidad de la muerte, la aniquilación total del hombre. Esta cuestión fundamental, común a ambas escuelas, no implicaba una solución inequívoca. El epicureísmo antiguo tuvo ya sus variantes activa y pasiva. Los diversos tipos de conducta reflejados en el comportamiento de algunos estoicos son bien conocidos y basta con mencionar a Séneca y a Marco Aurelio, obligado el uno a suicidarse por un emperador y emperador mismo el otro.

Pero tan pronto pasamos a hablar del estoicismo y el epicureísmo modernos —o renacentistas— nos enfrentamos con que no sólo aparecen diferentes soluciones a la cuestión fundamental planteada más arriba sino que, en cierto modo, han cambiado también los fundamentos ontológicos. Ya no considera nadie los mundos natural y social como realidades independientes de los hombres y con leyes propias. Por supuesto que hay muchos que sí lo hacen y entre ellos cabe mencionar a Montaigne. Pero el número de los que consideraban el mundo *humano* como obra del hombre y al hombre mismo como creación propia, aumenta constantemente. Se parte ahora —aunque sólo parcialmente y de manera incompleta, como Maquiavelo— de que es posible transformar el mundo activamente. Sin embargo, no es casualidad que hablemos también de una actitud básicamente estoico-epicúrea en ellos, no sólo porque, al igual que los estoicos antiguos, observan ahora la naturaleza y la mortalidad humana como destino inalterable que hay que afrontar virilmente, sino también porque mantienen la actitud estoico-epicúrea de aceptar las consecuencias de sus actos. Marx, al analizar la *Fleure de Marie* de Sue, sostiene que el principio de «lo que he hecho, hecho está», constituía la base inconmovible de la moralidad estoico-epicúrea (un principio que, por cierto, Marx hizo suyo).

El estoicismo y el epicureísmo abandonaron poco a poco estas diferencias de detalle, frecuentemente significativas en su día, que habían caracterizado a ambas ideologías durante la Antigüedad. Separados de las especulaciones relativas a la filosofía

de la naturaleza (el atomismo, la teoría de la *ekpyrosis*), del fatalismo y la actitud aristocrática que necesariamente lo acompañaba, acabaron por fundirse. El proceso de fusión se aprecia ya en el Renacimiento, aunque no terminó hasta el final de este período.

Así, el estoicismo (o el epicureísmo) moderno estaba lejos de ser ya una filosofía concreta, y más todavía de ser un sistema filosófico; se había convertido en una actitud básica hacia la realidad o en una forma de conducta con tintes éticos que podía congeniar con sistemas filosóficos bien dispares, aunque no naturalmente con cualquiera ni con todos por igual. Sin embargo, preservó siempre cierto fundamento ontológico, ya que sin éste no hubiera aparecido jamás la actitud básica indicada. Se trata de la existencia de una realidad con la que debemos enfrentarnos independientemente de nuestros deseos, aspiraciones e individualidad, una realidad de la que deben desprenderse nuestras acciones con el conocimiento de que éstas habrán de repercutir en el mundo; y que sólo nosotros —mediante nuestra conducta, nuestras acciones y nuestra vida toda— podemos y *debemos* dar un significado a ese mundo.

La actitud estoico-epicúrea fue uno de los modelos básicos de conducta del Renacimiento, pero sólo uno de ellos. No sólo he omitido aquí aquellos cuyas obras estaban dominadas por la religión y que por tanto se habían abandonado a manos del Creador, sino también aquellos que eran reacios a enfrentarse con las leyes naturales y en las posibilidades sociales objetivas, que consideraban la autonomía del hombre como práctica y a veces teóricamente absoluta, y que aspiraban en definitiva a vencer la realidad con la vehemencia de sus pasiones. Baste una vez más con mencionar a los dos héroes típicos sintetizados por la imaginación de la época a partir de ejemplos innumerables: Don Juan y Fausto.

Resulta de interés que la época misma relacionara esa vehemencia incontenible (o sed de conocimiento) que excedía todas las posibilidades con la trascendencia: de aquí las abundantes leyendas de «pactos con el diablo». La historia de Fausto demuestra además la frecuencia con que las personalidades verdaderamente grandes y apasionadas (a menudo personalidades trágicas) son capaces de «arrepentirse» en el momento mismo de enfrentarse con la descarnada realidad de la muerte. Pero ya desafíen al más allá con su estruendosa negativa, ya sitúen en el último momento su esperanza en la misericordia divina, todos ellos siguen siendo extraños a lo que venimos considerando estoicismo y epicureísmo. Extremo éste que hay que acentuar especialmente en el caso de Don Juan, puesto que el cliché común estima que el epicureísmo consiste en la búsqueda continuada de placeres. De donde se sigue que todo aquel que esté obsesionado por la obtención de gratificaciones y busque satis-

facer sus apetitos hasta el nivel máximo ha de ser epicúreo. Sin embargo, carezco de espacio aquí para tratar de la relación de epicureísmo y teoría del placer y por ello me limitaré a constatar que existe sin duda una teoría del placer en el seno del epicureísmo, pero que este nexo dista mucho de ser necesario. Por lo que atañe al tema de Fausto, hay que observar que me refiero naturalmente al Fausto renacentista, en particular el de Spiess[44] y Marlowe, y no al protagonista de la obra de Goethe.

Don Juan y Fausto son casos extremos. El Renacimiento abundó en personalidades cuya vehemente temeridad surgía de una malinterpretación de la realidad y que por ese motivo no alcanzaban un género de autonomía estoico-epicúrea. Estos héroes trágicos suelen aparecer en Shakespeare y ahí tenemos a Lear. Pero el Renacimiento produjo también personalidades que no tenían el menor deseo de afrontar su «naturaleza» y que, una vez libres de la moralidad religiosa, desechaban todo freno y perdían primordialmente su relación objetiva consigo mismos; nos basta con hacer referencia a figuras tan típicas como los tres Borgia. A menudo ocurría que la posición del individuo —o más bien el efecto recíproco de posición y carácter individual— hacía imposible que se alcanzase el ideal de conducta estoico-epicúreo. No tenemos más que pensar en otro héroe shakespeariano, Hamlet, que, a propósito del tema —y precisamente por este motivo— *eleva* la mirada hacia su amigo, el estoico Horacio.

Pero si la conducta estoico-epicúrea fue sólo una de las muchas que caracterizaron la época renacentista, su significado especial nunca será realzado suficientemente. La adopción y difusión de esta forma de comportamiento vital fue una de las maneras como se llevó a cabo la *secularización de la ética*. A menudo aparece hasta en el pensamiento de los creyentes como una especie de expresión ética del ateísmo práctico. Con frecuencia se abre paso hasta las concepciones propias de otras escuelas de pensamiento, como la platónica. También entre los aristotélicos contemporáneos se convirtió en una actitud moral casi general. Lo cual no fue del todo sorprendente: el punto de partida del estoicismo y el epicureísmo antiguos fue en muchos aspectos el pensamiento de Aristóteles y los renacentistas que retornaban al Aristóteles «original» percibían esa afinidad y la desarrollaban. No fue del todo casual que Lutero considerase a Aristóteles como epicúreo de primera magnitud. Burckhardt da testimonio de que en el curso de todo este proceso no nos enfrentamos con escuelas «puras» cuando advierte que durante

44. Se refiere la autora al *Volksbuch von Doktor Faust*, de autor anónimo, que publicó el impresor Johan Spiess en 1587. (*N. de los T.*)

este período se llamaba epicúreo a todo el que negaba, o por lo menos descuidaba la inmortalidad del alma.

Por todo lo dicho queda claro que el estoico o epicúreo del Renacimiento no puede caracterizarse como espécimen *único*. Debemos estar al tanto de esta pluralidad de tipos al tratar no sólo las premisas filosóficas y metodológicas, sino también las soluciones posibles a la cuestión del «cómo vivir» implicadas por una base ontológica común. Ya durante el Renacimiento podían calificarse con el mismo derecho estoicos o epicúreos los hombres que seguían a ciegas a filósofos distintos y hasta los que llevaban modos de vida diferentes. Lo único que podemos hacer mientras repasamos los *fundamentos comunes* sobre los que se basaron todos los estoicos y epicúreos de la época y a tenor de los cuales orientaron su comportamiento es hacer constar su multiplicidad. Terminaremos pues esta parte de nuestro tema analizando algunos de los tipos importantes y particularmente reveladores.

1. *FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA CONDUCTA ESTOICA Y EPICÚREA*

a) *«Mientras se vive no existe la muerte»*

Afrontar la objetividad significa, entre otras cosas, afrontar la inevitabilidad de la muerte. Para el estoicismo y el epicureísmo antiguos este problema fue crucial porque ocurrió en el momento de la historia humana en que la muerte se convirtió por vez primera en una experiencia definitiva y terrible. Mientras la comunidad había permanecido intacta, la vida del individuo había formado parte de la misma; mientras la comunidad había continuado con vida, el individuo había experimentado necesariamente lo mismo. No fue sólo en la comunidad primitiva donde la vida después de la muerte —la vida en las tinieblas —se entendió como castigo y experiencia dolorosa en lugar de estado deseable; el Hades griego ni fue un lugar atractivo ni determinaba en lo más mínimo los actos humanos. Piénsese en la leyenda de Orfeo: para Orfeo, Eurídice vivió sólo mientras estuvo con él *en la tierra*. A sus ojos, el que ella «existiese» en el Hades valía tanto como su extinción definitiva. Sócrates se limitó a hablar irónicamente del otro mundo; en la *Apología* se refiere a la posibilidad de «interrogar» a los héroes en la ultratumba, pero señala que aunque después de morir pregunte a héroes y sabios y encuentre ignorantes a buen número de ellos, ya no se le podrá condenar a muerte por esta razón. Al mismo tiempo, Sócrates (y con él naturalmente el jo-

ven Platón) sondea la otra y auténtica alternativa: la idea de la extinción total. La extinción total es tranquilizadora porque es exactamente igual a un sueño. (Demos un salto adelante y abordemos la figura de Hamlet: también a Hamlet le conforta la idea de la extinción absoluta puesto que no teme la muerte, sino la vida que puede haber tras ella.) Hay que advertir, por supuesto, que la indiferencia de los antiguos ante la muerte no equivalía de ningún modo a indiferencia ante la muerte de *los demás,* que es la que debían soportar los *vivos*. Tampoco significaba indiferencia ante el *cuándo* o el *porqué* de la muerte; una muerte prematura impedía gozar de la vida en su totalidad, una muerte absurda significaba el fin de una vida absurda. Así pues el problema de la muerte no aparecía nunca como un problema inmanente de la muerte o como el infortunio de la extinción, sino más bien como un problema o conflicto perteneciente a la vida; despertaba el interés sólo en tanto y en la medida en que *formaba parte de la vida*. De este modo, cuando Epicuro escribió que «no hay muerte mientras vivimos» formulaba como principio teórico lo que la praxis griega —sobre todo en la *polis* ateniense— había asimilado ya en época temprana. (Esta faceta juega un papel no pequeño en la imagen estoica y epicúrea de Sócrates.)

Sin embargo, cuando Epicuro acuñó su sentencia ya no existía la antigua comunidad griega de la ciudad-estado; la vida de la comunidad había dejado de ser la continuación «natural» de la vida del individuo. La muerte del individuo había alcanzado a ser lo mismo que la muerte del mundo; el miedo a la muerte acabó por ser el sentimiento básico de los individuos que vivían una vida cada vez más absurda. La frase de Epicuro no fue, pues, la simple anotación de un hecho vital concreto, sino, por el contrario, la formulación de una idea polémica, de un desafío. Una idea polémica que como es obvio no se dirigía exclusivamente contra el temor a la muerte, ya que partía de un contenido positivo: la elección de una *vida significativa,* una vida que sólo tuviera sentido en sí y para sí, y que no pudiera experimentarse ni juzgarse desde el punto de vista de la muerte. Pues la muerte es ajena a la vida humana y el hombre debe contender con la muerte como *algo que existe, pero sin que ninguno de sus actos pueda estar motivado por ella*.

Durante el Renacimiento emergieron de nuevo estos conceptos con un cariz polémico todavía más vehemente. Nos encontramos aquí al final de un largo período histórico en el que los hombres han acabado por habituarse a vivir la existencia desde una óptica de muerte y de más allá. Los pensadores estoicos (y asimismo el pensamiento de Epicuro) popularizados por mediación de Lucrecio irrumpieron en este ámbito con la fuerza de una revelación, ya que devolvieron a la vida su preeminencia y promovieron la búsqueda del significado de la vida en la vida

misma, no por encima ni fuera de ella. Conceptos semejantes comenzaron a dominar el panorama vital antes siquiera de poderse organizar en una ideología consciente. Piénsese en los héroes y heroínas del *Decamerón* de Boccacio: se han encontrado casualmente en una iglesia en medio de los estragos de la peste, pero en lugar de confiarse a la gracia divina, en vez de apresurarse a purgar su alma o a invocar histéricamente la ayuda de los santos u otros agentes de devoción, parten para el atractivo jardín de un palacio con el propósito de llevar una «vida de belleza». Y «vida de belleza» quiere decir aquí vida significativa: pues los personajes buscaban placer, sí, pero placer «armónico» y «comedido»; no en los excesos, complemento obligado de la histeria religiosa, sino en el canto y en la danza, en la narración de relatos ingeniosos, en la contemplación del paisaje, en la amistad y el amor refinado, ahí es donde encuentran alborozo. La malicia de los relatos no hace sino subrayar el sobrio y noble despego de quienes los cuentan; pues quienes recorren el sendero de la belleza y la bondad pueden escuchar serenamente tanto lo repugnante y malo como todo cuanto sea bueno y hermoso. Ni una sola vez mientras dura la peste piensan en la posibilidad de morir; se dijera que encarnan anticipadamente la demanda de Spinoza consistente en que el sabio debe pensar en la vida, no en la muerte. No en vano se afirma de ellos que «no podrá vencerlos la muerte».[45] Petrarca manifiesta una concepción de la vida semejante cuando sostiene: «Es la vida lo que hace a las personas felices o desdichadas; quien la ha llevado virtuosamente hasta el postrer suspiro, no necesita más.»[46] Cuando Boscoli fue condenado a muerte por haber participado en una conjura contra los Medici, deseó convertirse pero fue *incapaz de hacerlo.* Su concepción y conducta vitales, tempranamente estoicas, evitaron que se hiciese cristiano. «"¡Ay! —suspira Boscoli—, sacadme a Bruto de la cabeza para que pueda continuar mi camino como cristiano."»[47] Cuando el monje encargado de convertirlo lo amonestó para que arrostrase la muerte con valentía, replicó: «"Padre, no perdáis el tiempo en aconsejármelo, que para ello me bastan los filósofos; ayudadme tan sólo a soportar la muerte por el amor de Cristo."»[48]

Cuando más tarde Pomponazzi generalizó este problema de forma teórica, lo que hizo fue resumir la experiencia de dos siglos. Su punto de partida fue la architratada cuestión de la inmortalidad del alma, a cuyo análisis asistiremos en otro contexto. Lo que aquí interesa es la siguiente conclusión del autor

45. Boccaccio, *Decamerón*, ed. cit., pág. 645.
46. Petrarca, *Lettere delle cose familiari*, Le Monnier, Florencia, 1863-1867, vol. I, pág. 327.
47. Burckhart, *op. cit.*, pág. 409.
48. *Ibid.*, pág. 410.

referido: «La cuestión de la inmortalidad del alma es neutral.»[49] (Su obra *De inmortalitate animae* levantó una considerable polvareda. Para replicar a los ataques que se le dirigieron fue incluso más allá de la afirmación citada; ya no habló de una «cuestión neutral», sino que negó tajantemente la inmortalidad del alma. Pero desde la óptica de lo manifestado en la referida obra temprana, la neutralidad era más que suficiente.)

Pomponazzi interpreta la «neutralidad» como sigue: la inmortalidad del alma puede sernos necesaria para explicar el conocimiento, porque sería muy difícil interpretar el conocimiento de las esencias conceptuales si se tratase de un fenómeno exclusivamente material, ya que sólo lo semejante puede aprehender lo semejante. Pero es innecesario —más aún, es rechazable— *desde la perspectiva de la conducta ética.* La verdadera nobleza moral aparece en la medida en que el hombre es capaz de considerar su vida como un todo íntegro. «También los antiguos llamaban purgatorio a la vida, porque se recibe con la condición de saber que *debe restituirla a la naturaleza.* Dará gracias a Dios y a la naturaleza y estará siempre preparado para morir, y no temerá a la muerte, porque es vano el temor de lo inevitable; y en la muerte no verá nada malo.»[50] Y cita como ejemplos a Homero y Séneca.

Pomponazzi comenzó en este punto una polémica con el cristianismo cuyos ecos se han propagado a través de los siglos hasta nuestros días. Atacó el valor de los premios y castigos ultraterrenos como garantías de la práctica de la virtud en este mundo. Virtud terrenal significa *moralidad social*; las causas del bien y el mal no son ultraterrenas, sino profundamente sociales. «Puesto que al preferir morir por la patria, por los amigos y por evitar el vicio se obtiene una inmensa virtud y se consiguen ventajas respecto de los demás, ya que los hombres elogian por naturaleza actos semejantes y nada resulta más precioso y grato que la virtud misma, que ha de preferirse a todas las cosas. Pero al cometer un delito, *el hombre daña considerablemente a la comunidad y también a sí mismo, puesto que es parte de la comunidad.*»[51] Abstraigamos buen número de problemas planteados por esta cita, interesantes en otros contextos, y concentrémonos en lo que importa en este momento: que Pomponazzi devuelva radicalmente a la virtud su carácter *autónomo*, su capacidad de conllevar su propia recompensa. Sin embargo, en el contexto en el que aparecen estas palabras lo único relevante no es que Pomponazzi haya dejado a un lado los premios y castigos del otro mundo; lo es y mucho que la *concepción autóno-*

49. Pietro Pomponazzi, «De la inmortalidad del alma», en Cassirer, Kristeller y Randall (eds.), *The Renaissance philosophy of man*, University of Chicago Press, 1948, pág. 377.
50. *Ibid.*, pág. 358.
51. *Ibid.* (Cursivas de A. H.)

ma de la virtud estoica y epicúrea no surja de la moralidad individualista del estoicismo y el epicureísmo antiguos, sino del terreno de la moralidad concreta de la sociedad renacentista. Vemos aquí claramente formulados los mismos rasgos nuevos que ya estaban presentes en nuestros ejemplos anteriores tomados de la literatura y la vida real. El comportamiento estoico y epicúreo de los personajes de Boccacio sólo puede entenderse, asimismo, en el contexto de la comunidad dada, mientras que Boscoli era «incapaz de librarse de Bruto» porque su estoicismo expresaba el verdadero mundo moral de la comunidad florentina, republicana y antimedicea.

Pomponazzi encuadra a los hombres según su grado de nobleza, perfección y virtud. Los más ilustres son aquellos que han elegido el bien (y evitado el mal) de manera autónoma, por el bien mismo (o por el bien de la comunidad, que es lo mismo); son éstos los hombres cuyo comportamiento hemos caracterizado como estoico o epicúreo. No tienen necesidad de violencia ni de falsía; su virtud brota precisamente de la verdad y la libertad. Los menos ilustres son los que requieren premios y castigos; la moralidad comunal no es para ellos completamente libre, sino más bien una moralidad impuesta. Menos ilustres aún son los que precisan un orden jurídico; mientras que los perversos en extremo son los que ponen en la balanza las recompensas y puniciones del más allá. Hemos pasado con esto de una *virtud libre a una virtud impuesta, de la autonomía a la heteronomía, de la confrontación voluntaria con la verdad a la necesidad de falacia.* La necesidad de un más allá es para Pomponazzi una característica de los moralmente débiles.

De esta última especie de individuos, la más perversa, afirma Pomponazzi: «Algunos... no se apartan de la ferocidad y perversidad de su naturaleza, según nos muestra la experiencia diaria. En consecuencia, han establecido premios eternos en la otra vida para los virtuosos y para los pecadores castigos eternos que los *asusten con fuerza.*»[52]

Cuanto más sobresaliente y virtuoso sea un hombre, menos será movido por la esperanza y el miedo; y cuando más débil y pecador sea, más se sentirá impulsado por ellos. El hombre justo, «que nada teme, que nada espera, es el mismo en la prosperidad y el infortunio».[53]

En el momento en que la vida comunal del Renacimiento se desvanecía (y en los lugares en que existía apenas), el pensamiento y la conducta estoicos y epicúreos se acercaron considerablemente al punto de partida antiguo. Si los individuos que compartían la «vida de belleza» eran hombres en el interior de una comunidad dada (en el contexto comprendido entre Boccaccio

52. *Ibid.*, pág. 364. (Cursivas de A. H.)
53. *Ibid.*, pág. 362.

y Pomponazzi) que ignoraban *colectivamente* la perspectiva de la muerte *natural* y que, como Boscoli o Pomponazzi, se preocupaban en medida considerable por el problema de una muerte elegida libremente (por amistad, por la patria, etc.), podemos decir entonces que los humanistas del siglo XVI que durante la primera oleada de las guerras de religión fueron incapaces de tomar una decisión firme (entre dos males) volvieron a enfrentarse al problema de la vida y de la muerte sobre una base *individual*; la virtud se había vuelto de nuevo para ellos una cuestión de conducta vital individual, un problema de autoconservación en un mundo perverso y desgarrado. Para ellos, asimismo, una muerte procedente de lo *exterior* seguía siendo un asunto *casual* aun cuando fuera social: no era cuestión optativa. Pero tenían que elegir una forma de vida tal que ni siquiera los incendiarios antojos de los «césares» contemporáneos les causaran perjuicio. Los representantes más notables de este género de estoicismo, que a causa de su actitud marginada ante el fanatismo corre parejas con el escepticismo, fueron franceses, en particular Montaigne y Charron.

Desde la óptica del problema que tratamos conviene destacar dos cuestiones. A Montaigne en primer lugar porque carecía del soporte de una comunidad viva, porque intuía (como Epicuro) que la continuidad ontológica de la realidad no residía ante todo en la sociedad, sino preferentemente en la naturaleza. Afirmó, por ejemplo, que «la muerte es uno de los elementos del orden universal, uno de los elementos de la vida del mundo».[54] La actitud hacia la muerte vuelve a adquirir una dimensión que tiene sobrado parentesco con la Antigüedad, pero que había estado casi totalmente ausente en el curso de los dos siglos anteriores de estoicismo y epicureísmo: la posibilidad del *suicidio*. Recordemos a Pomponazzi: entre la diversidad de muertes que menciona se encuentra la muerte por la patria y la muerte por un amigo, pero la muerte en beneficio propio, *la desaparición voluntaria del mundo*, no figura en su repertorio. Montaigne, sin embargo, escribe: «Una de las principales ventajas que la virtud otorga es el menosprecio de la muerte, que además de conferir a nuestra vida una dulce tranquilidad... puede ponerles fin [al dolor, la pobreza y otras miserias] cuando nos apetezca y cortar el hilo de todas nuestras desdichas.»[55] Empero, mientras quede un mínimo sentido para la vida será absurda la alternativa de «libertad» para el suicidio; el suicidio sólo puede tenerse por conclusión razonable de la vida cuando ésta ya no puede prolongarse de forma honorable y juiciosa. Este motivo aparece repetidas veces en Shakespeare, no sólo entre los estoicos declarados, como Bruto, al que el fracaso de su causa le resulta insoportable,

54. Michel de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, 1971, pág. 88.
55. *Ibid.*, pág. 78.

sino también en un personaje como Otelo, que de entrada no es estoico, pero que al suicidarse aporta un significado y esplendor nuevo a una vida que se ha vuelto carente de sentido.

Bacon no es de ninguna de las maneras una figura estoica. No obstante quisiera terminar este apartado con una frase suya, ya que gracias a su capacidad para establecer analogías contundentes pudo resumir lo que hay de común en la condición humana, la postura que los estoicos y los epicúreos adoptaron ante esta común condición y lo que de la filosofía y la ética de ambos resultó aceptable para un sobrio filósofo natural como él, cuya ontología nos podría haber servido de base adecuada para una concepción estoica o epicúrea: «La muerte es amiga nuestra y el que no está preparado para acogerla no está en su casa.»[56] Los estoicos y epicúreos, sin embargo, *se sentían en su casa* en el mundo.

b) *Vivir según la naturaleza*

Vivir según la naturaleza significa tenerla en cuenta tal como es. Sólo de este modo puede la vida del hombre ser *honorable* y «*virtuosa*»; y únicamente se sentirá a gusto con honor y virtud si considera lo que es necesario e inalterable en la naturaleza, dónde y en qué medida existe un libre radio de acción para la libre actividad humana y *de qué modo puede utilizar el hombre la naturaleza inmutable para edificarse una vida libre y honrosa.*

En la concepción de la vida estoico-epicúrea se cuentan tres tipos de naturaleza que aparecen combinados: la naturaleza propiamente dicha, el *macrocosmos*, que es independiente de toda voluntad y esfuerzo humanos; la naturaleza social, que es producto de los actos del hombre; y, por, último, la naturaleza individual, con la que tiene que contender todo ser humano de la época que sea: en suma, la naturaleza en cuanto *universal*, en cuanto *particular* y en cuanto *individual*. He realzado deliberadamente que las tres se encuentran entretejidas. La relación estoico-epicúrea que se da en estos tres tipos de naturaleza es siempre *homogénea* y está determinada por la forma en que se encuentran vinculados entre sí y por la manera específica en que se interrelacionan. He hablado entre otras cosas de problemas tocantes a la vida y a la muerte: la muerte es propia de la «primera naturaleza»: todos los seres humanos, sea cual fuere su mundo, deben morir por igual. Pero si se quiere permanecer virtuoso respecto de la «segunda naturaleza», la de la sociedad y la vida propia, la condición necesaria es el propósito de una actitud «normal» hacia la muerte. Montaigne escribe que si no se teme a la muerte se gana de antemano «la verdadera y soberana libertad que nos

56. Francis Bacon, *Essays*, en *Works*, ed. cit., vol. VI, pág. 604. (Versión castellana: *Ensayos*, Aguilar, Madrid, 1945.)

proporciona la facultad de *reírnos de la fuerza y de la injusticia*, así como zafarnos de los grilletes y de las cadenas».[57] Los que no midan la vida con la muerte tendrán una relación distinta con el complejo de sus emociones. No sentirán nunca la «premura del tiempo», jamás perpetrarán un acto deshonesto a menos que, a causa de la brevedad de la vida, no obtengan lo que ambicionan. No sólo se fortalecerán contra las asechanzas del destino (según interpretación de diversos estoicos), sino que además ganarán espacio y valentía para la búsqueda activa de acciones correctas. Sin embargo, la interrelación opera también, como hemos visto, en el sentido opuesto. El significado del ejemplo de Pomponazzi es que el amor a la patria o a un amigo pueden impulsar a un hombre a desconsiderar la muerte; el *pathos* de la «segunda naturaleza» genera aquí la relación normal con la «primera naturaleza».

Como ya he tratado algunos de los problemas referentes a la «primera naturaleza», hablaré ahora brevemente de las actitudes hacia la «naturaleza social». Omitiré a propósito aquellos que en esta cuestión no se desviaron del curso tradicional del estoicismo y el epicureísmo antiguos y no mencionaré a los adeptos del *procul negotiis*, particularmente numerosos en el siglo XVI, como tampoco a quienes volvieron a adoptar la ambigüedad del estoicismo antiguo con la esperanza de conciliar la autonomía interior con un acomodo superficial y a tenor de las circunstancias exteriores. Así, pues, me limitaré a señalar un par de nuevas tentativas y unos cuantos esfuerzos pioneros.

En primer lugar me gustaría repasar el pensamiento, parecido en cierta medida, de Valla y Alberti, que a decir verdad se presenta en el segundo de una forma más manifiesta.[58]

Valla endereza su crítica contra la vida monástica, pero sus principios son igualmente válidos para lo que atañe a la vida seglar. Sólo la integridad obtenida en la vida social puede, en su opinión, educarnos para ser seres humanos; en este punto es donde entramos cotidianamente en contacto con exigencias y deseos contradictorios y donde hay que resolver el conflicto; la posibilidad de decidir lo peor surge por doquier. Los que se apartan del mundo creen que sólo ellos son virtuosos: puede que no cometan ningún mal, pero tampoco están facultados para la virtud. Para «vivir según la naturaleza» lo primero que se precisa es autoconocimiento. Naturalmente, entre autoconocimiento y praxis existe una relación recíproca: el autoconocimiento sólo puede obtenerse mediante la praxis, que demuestra a uno mismo su propia integridad.

57. Montaigne, *op.* y ed. cit., págs. 86-87. (Cursivas de A. H.)

58. *Cf.* la sinopsis (y las citas tomadas) de las obras de Alberti *De Ierarchia*, *De obedientia* y *De magnitudine* en Bogdan Suchodolski, *Nerodziny nowozytnej filozofii czlowieka*, P. W. N., Varsovia, 1963, pág. 619.

Valla se muestra de este modo lejos de tener por bueno el orden social concreto de la polis, cosa que lo diferencia rotundamente de los pensadores de la polis antigua, Platón y Aristóteles. *El hombre debe encontrar su libertad y su propia virtud en un mundo relativamente malo, y ha de configurarse y desarrollarse a sí mismo (y al mundo) en el seno de los conflictos del mundo establecido.* Con esto confiere Valla un nuevo sentido a la solución estoica y epicúrea del «cómo vivir». Podemos hablar aquí de una nueva gradación de voz puesto que Valla describe la interacción de los imperativos sociales, la educación social y la moralidad individual de una forma que se volverá característica durante el *gran momento progresista de la sociedad burguesa.* La noción bosquejada por Valla se encuentra en el núcleo mismo de las grandes *Bildungsromane*, desde *Tom Jones* hasta *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister.*

Alberti tampoco describe el «gran teatro del mundo» (según lo calificó una de las alegorías favoritas de la época) como un paraíso terrenal. El mundo está desquiciado; no hay justicia, lealtad, valentía ni honor; la religión, consuelo del hombre, es asimismo producto del hombre, fruto del miedo. Pero esto no implica tampoco una retirada del mundo, sino más bien una «obediencia» doble: obediencia a la rectitud y obediencia a lo práctico. El hombre debe participar en la vida pública, debe moldearla y ser moldeado por ella; pero no debe quedar absorbido del todo. Su conducta combina la *participación* y la *distancia.* El *heroísmo* consiste en llevar a cabo esta unión. El medio para conseguirlo es la *masserizia,* método nacido de la combinación de los conceptos de medida del aristotelismo y el estoico-epicureísmo. *Masserizia* quiere decir conducción prudente de los asuntos propios. No se refiere sólo a la «virtud» en tanto comportamiento ético estrechamente concebido. También puede significar el sano gobierno de nuestro cuerpo, la dirección armónica y equilibrada de la vida familiar, los negocios, el tiempo, los intereses y el destino. El principio fundamental de Alberti es, pues, el de vivir *sin ilusiones,* aunque no de una manera que engendre la desesperación; antes bien nos protege de ésta. Es precisamente esa liberación de las ilusiones lo que nos capacita para percatarnos de las posibilidades reales existentes para el bien y la belleza; «viviendo según la naturaleza», el hombre puede convertirse en dueño de la factividad de la naturaleza y convertirla en el fundamento de la «verdad». *La verdadera satisfacción del hombre no se encuentra en la resignación, sino en el goce de una vida plena, repleta de contradicciones, de luchas y de dificultades* (que yo sepa, es ésta una expresión que no se encuentra en Alberti, pero que coincide plenamente con el contenido de su pensamiento).

De nuevo nos encontramos con que sólo podemos indicar muy por encima el inmenso problema y las *formas ejemplares de conducta* que Alberti descubrió con ello. En primer lugar, considérese

otra vez el mundo de Shakespeare, el mundo de *A vuestro gusto*, donde el poeta, a su vez, va tras la dialéctica de la vida individual y social. De un lado están Oliverio y el duque usurpador (Federico), hombres ambos —por emplear la expresión de Alberti— completamente prácticos. O pretenden el poder —como Federico— o no ambicionan sino dar rienda suelta a sus peores instintos, como es el caso de Oliverio, que siente celos de su hermano. No conocen la virtud ni la dignidad, pues estas cosas son «contra natura». En el polo opuesto se encuentra Jaques, que aborrece este mundo corrompido y que es incapaz de vivir y ser feliz precisamente a causa de su aborrecimiento y su rechazo. «La mía es una melancolía propia, compuesta de muchos elementos simples, extraída de múltiples objetos; y, en verdad, resultado de la contemplación de los diversos espectáculos durante mis viajes que, rumiados sin cesar por mi pensamiento, me envuelven en una tristeza sombría»,[59] nos dice. Jaques ama la melancolía y por ese motivo todo lo que en la vida suele tenerse por bello, incluso el amor mismo, despiertan su desdén, aun cuando éste sea condescendiente. Su vida es la del *procul negotiis*, el alejamiento del mundo, el «abandono de la cueva». Hay aquí cierta consistencia que es merecedora de respeto y que constituye el motivo por el que el poeta sigue al personaje con afecto. Pero los verdaderos héroes de Shakespeare y sus auténticos preferidos son los que —por citar a Alberti otra vez— viven de acuerdo con la *masserizia*: el duque desterrado y su séquito. Éstos ven el mundo sin ilusiones, pero no se retiran de él por cuestiones de principios. Aceptan la vida pública, sea bajo la forma de una compañía amistosa, sea bajo la forma de un ducado, siempre que se les conceda la oportunidad de «vivir según la naturaleza», ya que puede ser el escenario (o el campo de batalla) de una vida justa y honorable, cuando no de la perfección. Estas concepciones —de los personajes y también del poeta— se encuentran resumidas en la célebre canción del acto II:

Sopla, sopla viento airado,
pues no eres tan despiadado
como el ingrato mortal:
tu diente no es tan terrible,
porque llegas invisible,
aun cambiando en vendaval.
¡Heigh-ho!, cantad, ¡Heig-ho!, bajo el acebo verde;
mucha amistad es falsa y el mucho amor se pierde.
¡Heig-ho! ¡Del acebo el verdor,
que esta vida nuestra es la mejor![60]

59. Shakespeare, *A vuestro gusto*, acto IV, escena I, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1972, pág. 1226.
60. Acto II, escena VII. Ed. cit., pág. 1213. (Subrayado de A. H.)

El bosque de Arden es simbólico: la naturaleza es el símbolo de la vida natural.

Me gustaría ilustrar el carácter paradigmático del análisis albertiano con la ayuda de una situación, y su desglose respectivo, que hubo de darse unos quinientos años después. He aquí un fragmento de una carta escrita desde la cárcel por Rosa Luxemburg a Luise Kautsky en 1917. Lo que aquí nos interesa dice como sigue:

«Parece que has perdido la afición a la música, como a tantas otras cosas. Tienes la cabeza llena de preocupaciones por un mundo cuya historia marcha torcida... Todos los que me escriben se quejan y suspiran del mismo modo. Es completamente ridículo. ¿No te das cuenta de que la catástrofe general es demasiado grande para lamentarse? Me sentiría mal si Mimi se pusiera enferma o si te pasara algo a ti. Pero si el mundo se desquicia, entonces *hago lo posible por entender lo que ha ocurrido y por qué, y si resulta que he cumplido con mi deber vuelvo a sentirme otra vez tranquila. Ultra posse nemo obligatur.* Vuelvo a tener entonces *todo* lo que me procura alegría: música, pintura, coger flores en primavera, buenos libros, Mimi, tú y tantas otras cosas... Soy rica entonces y creo que lo seguiré siendo hasta el fin. Abandonarse a las calamidades del momento es intolerable e incomprensible. Piensa con qué tranquila compostura consideraba Goethe las cosas. Y recuerda lo que vivió: la gran Revolución Francesa, que la vio hasta que no debió de parecer sino una farsa sangrienta y soberanamente inútil. Y, después, entre 1793 y 1815, toda una ininterrumpida cadena de guerras hasta que el mundo volvió a parecer una casa de locos. ¡Y con qué calma, con qué serenidad intelectual continuó sus trabajos sobre la metamorfosis de las plantas, sobre las teorías cromáticas y mil cosas más! No espero que escribas poesía como Goethe, pero *podrías adoptar su actitud ante la vida, su universalidad de intereses, su armonía interior*: por lo menos podrías esforzarte por conseguirlo. Y si dijeras: pero es que Goethe no fue políticamente activo, yo te diría que *un militante político precisa tener la capacidad de situarse por encima de las cosas con mayor premura si cabe, porque de lo contrario se hundirá hasta las orejas en las orejas en las trivialidades de la vida cotidiana.*»[61]

Si leemos con cuidado la vehemente confesión de Rosa Luxemburg, veremos que su actitud ante la realidad representa una prolongación ininterrumpida de la de Alberti. Se trata de una actitud mediatizada por la personalidad de Goethe, al que ya he descrito como uno de los últimos paladines del pensamiento renacentista. Del estoicismo y el epicureísmo del Renacimiento parte una línea

61. Rosa Luxemburg, *Briefe an Karl un Luise Kautsky 1896-1915*, E. Taubsche, Berlín, 1923, vol. I, pág. 26. (Cursivas de A. H.) (Versión española de esta carta en Rosa Luxemburg, *Cartas de la prisión*, Akal, Madrid, 1976, págs. 159-160.)

recta que atraviesa a Goethe y, en no menor medida, a Diderot (en Rusia a Chernichevsky), para desembocar en las grandes figuras filosóficas y políticas de la tradición marxista.

Volvamos a la época renacentista tras este aparente *excursus*. Ya hemos visto que el estoicismo y el epicureísmo se convirtieron en el nexo de una relación dinámica y dialéctica entre el individuo y la sociedad. Pero el pensamiento renacentista planteó todavía otro nuevo problema: ¿podían el estoicismo y el epicureísmo proporcionar una serie de principios a cuyo tenor fuera posible la organización de la sociedad? ¿Podían ambas filosofías proporcionar una *norma universal* para los hombres que la componían?

Consideremos primeramente el estoicismo. A las cuestiones planteadas sólo se dio respuesta positiva una vez y ello ocurrió en la *Utopía* de Moro. Fue, sin embargo, una solución positiva que valía tanto como si hubiera sido negativa: porque si la estructura económica y política de la sociedad debía transformarse por entero, según la conducta estoica, para convertirse en la norma de una ética universal que funcionase por la fuerza de la costumbre y calase a toda la sociedad, se sigue entonces que todas las aspiraciones semejantes serán vanas e irrealizables en circunstancias socio-económicas dadas. Maquiavelo formuló una respuesta negativa de manera tajante. El estoico que pretende que el resto del género humano comparta su clase particular de virtud, viola el principio de «vivir según la naturaleza» porque no tiene en cuenta la efectividad o la naturaleza de los *demás*, que no sólo incluye las cualidades naturales objetivas de éstos sino también sus inclinaciones y moralidad, que forman parte de su «segunda naturaleza» según se haya desarrollado hasta el momento. En ese sentido interpreta Maquiavelo en sus *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* la historia de Manlio. Manlio es valiente, honrado, irreprochable y ascético. Pero cuando quiere convertir estas cualidades en normas ajenas se vuelve *necesariamente* un tirano. Maquiavelo generaliza el problema como sigue: «El hombre de este temple que llega al mando, desea que los otros sean como él, su gran esfuerzo hace que ordene cosas extremadas y quiere que se cumplan... conviene ser fuerte para ordenar cosas fuera de lo común.»[62]

El epicureísmo como principio organizador de la sociedad sólo aparece en un lugar, en la abadía de Thelema (aunque con reservas, por supuesto). La palabra «abadía» no es sólo un contrapunto irónico de la concepción cristiana de la vida; indica también una *comunidad pequeña*, suficientemente pequeña para sustraerse al sistema de las costumbres de la sociedad entera y aislarse a sí misma de emociones impuras. En este sentido se parece más al jardín de Epicuro que a la *Utopía* de Moro. «Tenían empleada su vida, no según leyes, estatutos ni reglas, sino según su franco

62. Maquiavelo, *Obras*, Vergara, Barcelona, 1961, págs. 738-739.

arbitrio. Se levantaban de la cama cuando buenamente les parecía; bebían, comían, trabajaban, dormían cuando les venía en gana.»[63] No existe, pues, la vigilancia social, sino sólo la existencia *compartida* y libremente elegida de hombres libres; por lo que seguimos estando en el jardín de Epicuro. Me parece, sin embargo, que no es lícito hablar todavía aquí del epicureísmo como de una fuerza constructora de la sociedad. En el jardín de Epicuro no podía figurar el trabajo en la lista de actividades; en este sentido, el jardín es (en principio) un círculo exclusivo de amigos aristocráticos. La condición de su supervivencia es la existencia de todos aquellos que, esclavos y ciudadanos libres, crean y reproducen diariamente las bases materiales de la comunidad feliz y armónica del jardín. En la abadía de Thelema, sin embargo, el trabajo juega un papel no pequeño que, de manera libre y espontánea, se lleva a cabo a voluntad. La comunidad es en principio «autosuficiente»; de este modo, la *creación de sus propios medios de subsistencia* forma parte de su propia vida libre y armónica. La noción de *trabajo libre,* no obstante, reproduce íntegramente el contenido y las miras del jardín epicúreo. Con todo, por más que Rabelais está en su derecho al limitarse a la comunidad restringida de la abadía, de entrada *no hay razón* por la que dicha abadía no pueda extenderse hasta abarcar todo el pueblo o toda la humanidad.

¿Sobre qué suerte de antropología construyó Rabelais la hipótesis jocoseria de la abadía de Thelema? «En su regla no existía más que esta cláusula: "Haz lo que quieras", porque las gentes libres, bien nacidas, bien instruidas, conviviendo en buena compañía, poseen por naturaleza un instinto y aguijón que siempre las impulsa a acciones virtuosas y las aparta del vicio, a lo cual denominan honor. Cuando por vil sujeción y coacción se sienten deprimidas y esclavizadas, pierden el noble afecto, hacia el cual tendían francamente, y propenden a infringir y quebrantar este yugo de servidumbre; porque siempre nos encaminamos hacia las cosas prohibidas y deseamos lo que se nos niega.»[64-65]

He aquí la idea del «haz lo que quieras» que habrá de jugar papel tan importante en las futuras utopías de corte epicúreo, desde los falansterios de Fourier hasta la visión futurista de Chernichevsky en *Qué hacer.* Parte de la premisa de que el hombre tiende al bien por naturaleza. El propio Rabelais formula este principio con mayor cautela puesto que habla sólo de hombres que viven en una sociedad ilustrada, libre y honesta, con lo que da cierto tono aristocrático a su utopía. Al mismo tiempo soslaya el núcleo filosófico del problema: cómo puede surgir en los hom-

63. François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel y otros escritos,* Aguilar, Madrid, 1967, pág. 160.

64-65. Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel,* en *Maestros franceses,* vol. I (Rabelais, de Scudéry, Scarron, de La Fayette), Planeta, Barcelona, 1969, pág. 503.

bres una «naturaleza noble» si sólo puede desarrollarse ésta cuando se le da libre curso, si tan sólo se permite el libre curso en la abadía de Thelema, donde únicamente habitan hombres ya liberados. Se trata del círculo vicioso del pensamiento ilustrado, donde todos los esfuerzos encaminados a una solución conducen a nuevas contradicciones. Para huir de la contradicción el Emilio de Rousseau deberá ser educado fuera de la sociedad, pues sólo así podrá ver la luz su «verdadera» naturaleza. Fourier se limita a ignorar el problema de la transición a la sociedad futura. Rabelais no estaba obligado a pensar en todas estas consecuencias porque su forma polémica, literaria e irónica no se lo exigía. Pero fue un acto de importancia histórica en la *formulación de la nueva perspectiva*: el libre curso a las aspiraciones y a las emociones humanas no conduce necesariamente a la anarquía, sino que puede llevar a la virtud y a una coexistencia pacífica. Aparecieron entonces los conceptos de libertad bajo la forma de *autodesarrollo* y de actividad bajo la forma de *autorrealización*, dos aspectos que en efecto son parte integral de la emancipación humana (aunque sólo una parte de la misma).

Con esto hemos alcanzado ya el tercer nivel (individual) del «vivir según la naturaleza». El hombre debe —como hemos visto— vivir según su *propia* naturaleza. Lo que a su vez vuelve a presentar dos características diversas: de un lado, la asimilación de todo aquello de su naturaleza que sea *genéricamente humano* (otro concepto que, como veremos, se desarrolló a lo largo del Renacimiento); de otro, la consideración de las *peculiaridades* «naturales» de la propia individualidad. La concepción vital del hombre, la elección de ocupaciones, las acciones y las decisiones deben ajustarse a las referidas «naturalezas». Lo que está lejos de una servil sumisión a la «naturaleza»: el conocimiento y la virtud moldean, habilitan, limitan y hasta, acaso, frenan a la naturaleza. Pero a fin de poner en práctica todas estas cosas hay que conocer el *objeto* de las mismas, hay que conocer la propia psique y el grado de plasticidad de ésta, los *límites de sus posibilidades*. El antiguo precepto «conócete a ti mismo» se amplió y quedó enriquecido con un contenido nuevo. No significó ya sencillamente percatarse del puesto asignado al hombre, como en el primitivo sentido délfico, ni la confrontación con la *propia* conciencia y la *propia* moralidad, como en Sócrates; se refirió por el contrario a la suma total de las posibilidades del individuo, tanto exteriores como interiores. La caracterología renacentista, por ejemplo, aceptó los tipos hipocráticos. Los hombres se vieron obligados a tener en cuenta su carácter. Sin ir más lejos, Cardano dice de sí mismo: «Soy aprensivo, tengo el corazón frío y caliente el cerebro.» [66] Conocía su carácter vengativo y comprendía que era incapaz de cambiar sus características básicas. En consecuencia *se cuidó de*

66. Cardano, *Autobiografía*, ed. cit., pág. 41.

verificar las oportunidades de venganza. El hombre verdaderamente virtuoso era el que extraía el máximo de su propia naturaleza. Como escribe Montaigne: «Es una perfección absoluta, y como divina, la de saber disfrutar lealmente de su ser.»[67] Esta «divina perfección» no significa, empero, que todos los hombres hayan de ser *igualmente* importantes, sabios o heroicos. «Por lo que a mí se refiere, puedo en general ser diferente; puedo condenar y desplazarme de mi forma universal; suplicar a Dios por mi enmienda total y por el perdón de mi natural flaqueza. Pero entiendo que a esto no debo considerarlo arrepentimiento, como tampoco a la contrariedad de no ser ángel ni Catón.»[68] Este mismo motivo fue el que Goethe asumió después mediante la observación de que todos los hombres podían ser igualmente completos. Caben dudas de que incluso hoy puede decirse algo más cierto.

Un rasgo común a todos los pensadores estoicos y epicúreos del Renacimiento es la creencia de que hay que conocer qué es el bien, lo que en la naturaleza humana y la nuestra propia nos lleva a la virtud, y que debemos conducir nuestros actos en consecuencia. Las opiniones, sin embargo, dejan de coincidir cuando se pasa a lo que es bueno, a lo que es malo, a lo que merece ser fomentado y a lo que debe censurarse. Esta cuestión abre la máxima brecha entre epicureísmo y estoicismo. Los estoicos creen, por ejemplo, que se puede pasar por alto el sufrimiento (como Pico) o que es posible poner límites a las necesidades humanas (como Moro). Charron, ya un pensador burgués manifiesto, sitúa el placer en el mismo plano que el interés, refiriéndose a él, por lo demás, como si fuera el corruptor de la «naturaleza humana». «Los hombres son buenos por naturaleza y sólo hacen el mal por placer o por interés.»[69] Por citar un ejemplo opuesto, ahí está Bacon, que a menudo consideraba a los estoicos como acicate de ilusiones. «No hago profesión de fe estoica al tener el dolor, no por un mal, sino por una simple opinión, una cosa indiferente.»[70] Les reprochaba con justicia comprender el conocimiento de sí y la práctica de la virtud como si se tratase de objetivos alcanzados de una vez por todas y resueltos definitivamente. «A decir verdad, ningún hombre conoce la longura de su paciencia; ni puede adivinar hasta dónde soportará sus penalidades hasta que la tormenta llega y la virtud más perfecta se pone a prueba en los hechos...»[71] El «vivir según la naturaleza» se convierte aquí en un *concepto dinámico, en una conducta fluida* que pasa por la praxis y se transforma constantemente.

67. Montaigne, ed. cit., pág. 1111.
68. *Ibid.*, págs. 804-805.
69. En Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, pág. 194.
70. Bacon, *Essays*, en *Works*, vol. VI, pág. 604.
71. *Ibid.*

Sin embargo, hay dos cuestiones que me gustaría tratar, nuevas las dos: la teoría del placer de Valla y la teoría de las pasiones de Vives. *De voluptate ac vero* de Valla es algo más que la repetición de los problemas planteados por los epicúreos antiguos: es el precursor de la teoría francesa del placer de los siglos XVII y XVIII. Sus premisas, combinadas con la teoría de la utilidad, conducen a las interpretaciones de la Ilustración francesa, en particular a los análisis de Holbach y Helvetius. Valla niega la existencia de la abnegación: de hecho nadie se autoinmola jamás, ya que esto va contra la «naturaleza humana». Todos los seres humanos buscan el placer; el placer es la fuerza motriz, la meta y la culminación de la vida. Las únicas diferencias estriban en que los individuos encuentran el placer en *objetos diferentes*. Hasta aquí apenas si se destaca Valla del pensamiento epicúreo tradicional. A partir de este punto clave, sin embargo, no tarda en proponer una *clasificación* de los placeres. Están los placeres «refinados» y los «toscos», los «físicos» y los «espirituales»; el amor al arte, por ejemplo, es un placer espiritual, mientras que un placer tosco sería el que se limitase exclusivamente al cuerpo. Valla, empero, no clasifica los placeres en «buenos» y «malos». Por el contrario, los analiza desde una perspectiva antropológica y psicológica en lugar de ética. Parte de la *heterogeneidad* de la especie humana y, como los hombres son diversos, el deleite tendrá que encontrarse en objetos diferentes. El héroe obtendrá placer del heroísmo, el santo de la santidad y así sucesivamente. Es obvio que la cuestión del lugar donde encuentra cada cual el placer es *también* una cuestión ética. Pero ni es idéntica al concepto de «virtud» ni agota su contenido ético. Al generalizar el motivo de placer Valla lo situó en un plano *abstracto*. Pero gracias a esa abstracción la *oposición de placer y abstinencia dejó de ser la categoría central* y el tema analítico más importante del ámbito ético. Que numerosos pensadores posteriores siguieron volviendo al problema y se esforzaron por «clasificar» los placeres no disminuye la grandeza histórica de Valla.

Dilthey opinaba que la teoría de las pasiones de Vives, plasmada en *De anima*, había ejercido una influencia decisiva en la ética de Spinoza. Aparte de las conexiones de índole filológica, las semejanzas sustanciales siguen siendo evidentes. Según Vives, las pasiones humanas se encaminan a lo que es *útil* (por vez primera vemos aparecer juntas las categorías de utilidad y placer); la naturaleza las ha enraizado en nosotros para que podamos evitar el mal y nos enriquezcamos con cosas beneficiosas. Sus manifestaciones son el amor y la aversión (*offensio*). Amamos lo que nos procura algún bien y lo que beneficia a quienes amamos. Si nuestra animadversión se fija en un objeto, el resultado es el odio. Nuestras pasiones varían en intensidad: cuanto más próximas estén a nuestro sentido de autoconservación, más intensas serán. La pasión intensa dominará siempre a la débil. El modelo

de Luis Vives es en este punto la vida burguesa, donde no se presta atención a lo más honrado, sino únicamente a lo más poderoso, ya que así lo exige el instinto de conservación (que es la pasión más intensa). Las pasiones se encuentran por igual en todos los hombres. La conducta estoico-epicúrea, sin embargo, está arraigada en la actitud que se adopta ante las pasiones. El juicio juega un papel fundamental al decidir lo que es justo y lo que no lo es; el hombre sabio y recto es el que *puede valorar correctamente las cosas en sí mismas*. No obstante, la estimación apropiada de las cosas no equivale aquí a un juicio de la *vanitatum vanitas* referido a la vida mundana, sino al análisis cognoscitivo de las situaciones y los valores concretos. Esclarecer qué valores resultan «adecuados para mí» es tan importante como el análisis no ético del mundo objetivo. Éste es el tipo de análisis al que Vives quiere añadir una metodología, como, por ejemplo, al estudiar los caracteres, que es tanto como estudiar al hombre.

He de hacer todavía una observación. La teoría de las pasiones de Telesio se asemeja en muchos aspectos a la de Vives (volveré sobre esto desde otra perspectiva en relación con la filosofía natural). Bernardino Telesio anticipó conceptos espinozistas tales como el estímulo del gozo mediante el fortalecimiento del alma y el cuerpo, y la proclividad a la tristeza en razón de su debilitamiento. Sin embargo —y por este motivo no puedo aceptarlo como un clásico del pensamiento estoico-epicúreo econtemporáneo comparable a Vives—, Telesio se retrae ante las contradicciones internas del principio de autoconservación y retorna al concepto de alma inmortal. Estaba en lo cierto al admitir que buen número de fenómenos no son consecuencia del principio de autoconservación, entre ellos la elección de la propia muerte o la adhesión a lo justo aunque el mal resulte más provechoso. Pero a la vista de tales contradicciones habría sido más consistente limitarse a aceptarlas en vez de buscar la solución en el «alma inmortal». Como hemos visto, lo importante para el estoicismo y el epicureísmo son los códigos de conducta nutridos con cierta cantidad de premisas ontológicas fundamentales, entre las que descuella la aceptación de la inmanencia; aquellos cuya antropología adolece de eslabones frágiles y principios inexplicados todavía pueden mantener cierta coherencia con el estoicismo epicúreo (como ocurre con Vives y su instinto de conservación), pero aquellos que, percatados de los puntos flojos o las inconsistencias sistemáticas de su antropología, abandonan sus premisas ontológicas para conciliar las inconsistencias, no pueden mantener coherencia alguna.

Las contradicciones filosóficas que emergen de los esfuerzos por sintetizar los principios de autoconservación y utilidad, la teoría del placer y la conducta estoico-epicúrea sólo aparecieron bajo su forma clásica en la antropología del siglo XVII.

c) *Los dioses no intervienen en los asuntos del mundo*

Cuando Alberti escribió que los dioses no intervenían en los asuntos del mundo y que, por consiguiente, los hombres eran cada vez más responsables de sus actos, no hizo otra cosa que engarzar la antigua visión epicúrea del mundo con las consecuencias morales del ateísmo práctico del Renacimiento. Al hacer esta conexión singular, transformó el epicureísmo de *concepción pasiva del mundo* en una *ética activa.* Los fríos dioses del epicureísmo antiguo constituían modelos de conducta para la vida humana; si los hombres querían seguir siendo virtuosos tenían que vivir en una especie de limbo de los justos, más o menos como sus dioses. En el nuevo epicureísmo, sin embargo, la «no intervención» de los dioses recibió una interpretación inversa. Dejó de justificar el absentismo del hombre respecto de los asuntos del mundo e hizo necesario que los hombres mismos *sustituyeran* a los dioses en su papel rector. Con ello *aumentó la responsabilidad humana,* ciertamente, porque la interpretación, valoración, aprovechamiento y transformación (renacentistas) de todo lo que ofrecía una «naturaleza» dada pasó a depender exclusivamente de los hombres. El problema dejó de ser el de organizar una vida *individual* bella, armónica y honesta, como había ocurrido en la Antigüedad; puesto que belleza, armonía y honradez, en el sentido de *masserizia,* significaban asimismo *intervención.* La intervención podía variar en magnitud; iba de la participación política activa hasta una honrosa vida privada que sólo entraba en política en las coyunturas relevantes. De una forma o de otra, sin embargo, dejó de existir el ideal de una ética del alejamiento del mundo.

Su desaparición hay que buscarla, en primer lugar, en la praxis social de la época. Por supuesto, estamos tratando con un mundo en el cual —a diferencia del mundo antiguo en decadencia— la intervención efectiva todavía era más o menos posible: la no intervención, en consecuencia, perdía toda connotación moral y se transformaba en simple egoísmo o en cobardía. Al mismo tiempo despuntaba ya esa particular especie de praxis que se ha convenido en llamar «vocación». Max Weber vinculó acertadamente esta noción al protestantismo; el fenómeno en sí es, empero, anterior. Fue la burguesía la que protagonizó la difusión de la cultura renacentista y ella no sólo en las ciudades-estado más importantes de Italia, sino también, en cierta medida, en Francia e Inglaterra. El modo de vida de esa clase está relacionado estrechamente con la *práctica de un oficio* que directa o indirectamente es social. Lorenzo de Medici siguió siendo banquero, Leonardo fue pintor y escultor, Ficino maestro, Cardano médico, Moro y Bacon cancilleres, y ello no por motivos de origen, sino más bien en el sentido moderno de «ocupar una posición». Como la vida de los hombres renacentistas estaba ligada a la práctica de un oficio (que consideraban una vocación), no podían «retirarse del mundo» según

el modelo de sus predecesores antiguos. Una cosa así sólo era parcialmente posible en la vejez, pero a cierto nivel resultaba imposible incluso en ese momento, ya que la vida se tornaba vacua sin oficio ni ocupación concretos. La vida fuera del mundo podía convertirse en destierro, en cuyo caso la actividad literaria se transformaba en prolongación de la «vocación»: tal ocurrió con la *Historia de Florencia* de Maquiavelo y la *Autobiografía* de Cardano. Por este motivo la sabiduría no podía consistir únicamente en llevar una vida —individual— de belleza; por encima de todo tenía que manifestarse en el ejercicio de la vocación. El contacto diario con los conflictos reales de la vida y con las situaciones éticas, que distaban de ser inequívocas, se llevaba a cabo en dos sentidos diferentes y de dos formas distintas. En las situaciones éticas tenían que pronunciarse y tomar decisiones, actuar en consonancia con la *masserizia*, ser «sabios». De este modo, la no intervención de los dioses recibe un nuevo realce bajo la forma de incremento de las responsabilidades y un sentido magnificado de la responsabilidad misma.

Si los dioses no intervienen en los asuntos del mundo, ello no significa sólo que los dioses han dejado de entorpecer las acciones de los hombres, que no volverán jamás a castigar y a premiar, sino también que ya *no remedian nada*. Lo que ocurre, ocurre; y no es posible deshacer lo hecho. Lázaro ni se levanta ni anda, Ifigenia no vive tras su terrible muerte y el sol no se detiene en el cielo al escuchar el mandato de Josué. El tiempo no es otra cosa que la *irreversibilidad* de cuanto ocurre. Los hechos sólo son reversibles cuando afirmamos la existencia de una divinidad fuera del tiempo. El estoicismo y el epicureísmo, que consideraban «establecida» la naturaleza, consideraban «dada» asimismo la irreversibilidad.

Hemos analizado ya esta actitud fundamental en relación con la muerte. El encuadre que caracteriza a estoicismo y epicureísmo en relación con *todos* los acontecimientos es exactamente el mismo. No se puede deshacer ni una sola situación una vez ésta ha introducido un pie en la realidad de lo existente. La cuestión estriba más bien en afrontar lo que existe y afrontarlo *tal como es*: de aquí la constancia que podemos observar por igual en la buena suerte y en el infortunio, y la paciencia con que se encajan los «golpes del destino». Algunos han identificado esta actitud con la llamada «calma estoica». Pero el Renacimiento reconoció que *la «calma» no era de ningún modo la verdadera esencia del problema*. Si se respondía a una situación, favorable o no, con calma o vehemencia, con frialdad o con ira, se trataba fundamentalmente de una *cuestión de carácter y no de actitud*. La actitud esencial de un hombre se manifestaba en su capacidad de aceptar lo dado como tal, en su capacidad de afrontar lo que fuese sin perjuicio de su sustancia individual, en su capacidad de considerarlo fundamento inevitable y «natural» de una acción posible. De este

modo volvemos a encontrarnos con la disposición a asumir la irreversibilidad.

El hecho tiene un sentido particular en el terreno de la ética. La actitud del estoico o del epicúreo ante sus propios actos es la expresada en aquel «lo que he hecho, hecho está». Si lo que ha ocurrido no tiene vuelta de hoja, tampoco la tendrán mis actos. El error es irremediable una vez cometido. El perdón de los hombres es distinto del de Dios, pues Dios —si es que existe— podía cambiar el pasado, «atrasar el reloj», pero no así los seres humanos. Esta actitud implica, en primer lugar, la intensificación de la responsabilidad. Si cada uno de mis pasos es definitivo, si no puede remediarlos ningún género de arrepentimiento, ninguna penitencia, entonces lo mejor es que ponga el máximo cuidado en los pasos que doy. Pero al mismo tiempo, esta actitud exonera de un peso considerable la espalda humana. Puesto que si los hechos son irremediables e irreversibles, *entonces es absurdo ligarse a hechos —y pecados— del pasado*. Mi modo de comportarme hoy puede ser diferente del de ayer, hoy puedo ser *otro hombre* que el de ayer; el pasado puede borrarse porque *es definitivamente pasado*. En el terreno ético, la adopción de la irreversibilidad resulta, en términos aristotélicos, un término medio entre dos extremos: el cinismo irresponsable y el remordimiento autodestructivo.[72]

Se sigue de lo anterior que la aceptación sin trabas de la irreversibilidad de los hechos posibilita la reversibilidad ética. La reversibilidad ya no se relaciona en este punto con el acto individual, sino con *el hombre entero*, con la personalidad moral del hombre. Quienquiera que pueda tener en cuenta todos sus actos y los efectos consiguientes podrá, en caso de necesidad, «atrasar el reloj»; no podrá dar la vuelta a los hechos, pero sí desviar el desarrollo ético de su individualidad, eliminando de sí todo aquello que le había movido a actuar desacertadamente. Otelo, por ejemplo, recupera su viveza de carácter en cuanto arrostra lo definitivo de su acción, así como las causas que le llevaron a cometerla.

El estoico-epicúreo del Renacimiento es un hombre *que tiene los pies en el suelo*, pero que asimismo se encuentra *sumergido en la realidad*. Todas estas cosas, sin embargo —adecuación a la realidad, incremento de la responsabilidad individual, adopción de la irreversibilidad, constancia y conquista de la vida de belleza— precisan de una condición psicológica: *el hombre ha de vivir sin miedo y sin esperanza*. Ha de vivir, por citar otra vez a Pomponazzi, «sin temer nada, sin esperar nada, igual en las circuns-

72. Para un análisis detallado de la relación de esta actitud con la catarsis y la educación, véase Lukács, *El realismo ruso en la literatura universal*, vol. VII de las *Obras completas de Lukács*, Grijalbo, Barcelona, en especial los pasajes dedicados a Makarenko.

tancias favorables que en las desfavorables».[73] Y esto queda bien lejos de una filosofía meramente aristocrática. En tiempo de carnaval apareció en Florencia repetidas veces la figura de «la Prudencia en un trono sobre la Esperanza y el Temor, que yacían encadenadas a sus pies».[74] (No fue simple casualidad que Goethe volviera a utilizar este motivo en el *Fausto*.) Naturalmente, esto no significa que los estoicos temieran ni esperasen nada. En este sentido basta señalar la figura de Horacio (que trataré con mayor extensión más adelante). Horacio tiene miedo cuando tropieza cara a cara con el fantasma del padre de Hamlet. En cuanto a la esperanza, el hecho de que podamos esperar que formas ocultas de la realidad nos procuren una racha de buena suerte no está en contradicción con la postura estoico-epicúrea. La cuestión del miedo y la esperanza se dirige contra quienes permiten que sus acciones se *basen* en la esperanza y el temor y contra aquellos que han convertido el temor y la esperanza en un *estado de ánimo*. De hecho, los dos aspectos van juntos; puesto que quienes viven perpetuamente temerosos y esperanzados deben sentirse motivados necesariamente por el miedo y la esperanza, en parte cuando menos. Maquiavelo expresa magníficamente la inamovible objetividad de lo real, las oportunidades para la acción humana inherentes a la realidad y el papel adecuado de la esperanza cuando ésta no es aguijón motivador ni estado de ánimo crónico: «Afirmo, pues, de nuevo que es verdad, conforme se ve en todas las historias, que los hombres pueden secundar la fortuna y no oponerse a ella, tejer sus hilos y no romperlos. Por consiguiente, harán bien en no confiarse, porque no sabiendo cuál será su fin, que recorre caminos extraviados y desconocidos, siempre han de esperar no distraerse en cualquier acaso y fatiga en que se hallen.»[75]

2. *ALGUNOS TIPOS ESTOICO-EPICÚREOS*

La época del hombre dinámico y de la multiplicidad de ideales humanos produjo naturalmente una extraordinaria variedad de tipos de conducta estoico-epicúrea. Hablaremos aquí sólo de unos cuantos.

73. Pomponazzi, «De la inmortalidad del alma», en Cassirer y otros, *The Renaissance philosophy of man*, ed. cit., pág. 362.
74. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, ed. cit., pág. 316.
75. Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, en *Obras*, ed. cit., pág. 622.

a) *El cortesano o el preceptor*

El cortesano de Castiglione no es realmente un cortesano. Es un sabio estoico-epicúreo que no es gobernante sino *educador* (y, habría que añadir, *el tipo ideal* de educador). Lo es a propósito, porque su figura queda sintetizada a partir de las características que los miembros de un grupo van tomando por buenas, auténticas y hermosas en el curso de una conversación alegre. Es el pedagogo que enseña primeramente mediante el *ejemplo*. Se trata de una personalidad autónoma que vive su vida en el mundo socio-político, su capacidad es polifacética y su comportamiento es agradable y gentil. Al mismo tiempo es «iluminador» en el sentido socrático. *Enseña* a sus discípulos cosas relativas al bien y al mal. En cierta medida Castiglione comparte las ilusiones del racionalismo ético: el conocimiento del bien supone buenas obras. «Mas así como un cuerpo sin ojos, por recio y hábil que sea, si se mueve para algún lugar cierto a cada paso yerra el camino, así la raíz destas virtudes, potencialmente engendradas en nuestras almas, si no es ayudada con la dotrina y arte, pierde muchas veces su fuerza, y viene a ser tanto como nada; porque si se ha de reducir en su obra y hábito perfeto, no le basta, como ya se ha dicho, la natura sola, pero tiene necesidad de la costumbre artificiosa de la razón, para que purifique y aclare el alma, quitándole la tiniebla de la inorancia, de la cual casi todos nuestros errores comúnmente proceden; porque si el bien y el mal fuesen perfetamente conocidos, todos escogeríamos siempre el bien y huiríamos del mal.»[76]

Aquí es donde interviene el estoicismo del preceptor. El conocimiento del bien y el mal *por sí mismo* no suele ser garantía de un comportamiento adecuado. El amplio conocimiento de la naturaleza de una persona es también un factor que contribuye. El saber distinguir entre el bien y el mal denota *objetivos* y *tendencias*. Se requiere conocimiento de la naturaleza humana para darse cuenta de las *características y potencialidades concretas* que pueden y debieran desarrollarse a la luz de ciertas metas y propensiones. «Los maestros deben considerar *la natura de los discípulos*, y, tomando aquélla por guía, encaminallos y ayudallos en la vía a que *su ingenio y natural disposición los inclina.*»[77] Y lo que es más: según Castiglione no hay deseo o capacidad innata que no pueda convertirse intrínsecamente en terreno virtuoso; *cada una* de las facultades, adecuadamente asimilada y dirigida, puede hacerse virtuosa. «Desta misma manera los movimientos de nuestra alma, moderados y corregidos por la temperancia, ayudan mucho a la virtud, *como la ira que pone espuelas al esfuerzo, y el odio contra los malos que fortifica a la justicia*; y

76. Castiglione, *El Cortesano*, Libro IV, Capítulo II.
77. *Ibid.*, Libro I, Capítulo VIII. (Cursivas de A. H.)

así hay otras muchas virtudes, ayudadas por estos nuestros movimientos...»[78] Si la virtud y el conocimiento del bien se basan en la naturaleza del hombre, ser virtuoso no significa ya automutilación, lucha incesante consigo mismo, victorias dudosas y derrotas gravadas con sentimientos de culpabilidad, sino *sosiego y armonía interiores* y un proceso continuado consistente en *«estar conciliado con uno mismo»*. «Y no forzando [la temperancia] a nuestro sentido, sino infundiéndonos sabrosamente una fuerte y firme persuasión que nos inclina al bien, hácenos estar sosegados y llenos de reposo, iguales en todo y bien medidos, y por dondequiera compuestos de una cierta concordia con nosotros mismos.»[79]

En qué medida la virtud y la educación del cortesano de Castiglione entra en colisión con los ideales cristianos es una cuestión que no va a detenernos aquí. Preferiría, por el contrario, subrayar *los rasgos que distinguen su ideal pedagógico de la* paideia *de los antiguos griegos y que lo convierten en un fenómeno (burgués) característicamente moderno.* No pienso en Sócrates, cuyo racionalismo ético sin ambigüedades se limitaba a poner entre paréntesis la «naturaleza» de los hombres, ni en Platón, para quien la razón tenía una función *censora* y no *estimuladora,* según se desprende de la imagen del *Fedro* relativa al auriga que cuenta con una sola rienda para dos corceles. Consideremos por el contrario a Aristóteles, que se percató claramente de la dialéctica de la naturaleza y la ética, que afirmó que el bien no procede de la naturaleza sin que por ello tenga que enfrentarse a ella tampoco, y que buscaba en el término medio la posibilidad de conducir las pasiones a fines provechosos. De aquí es de donde Castiglione extrae su simpatía por la noción de justo medio. En Aristóteles, sin embargo, la naturaleza es siempre «naturaleza en general». Cuando habla de un «término medio» entre pasiones diversas se da cuenta, naturalmente, de que un sentimiento puede ser más fuerte en unos y más débil en otros, y que la tarea de encontrar el justo medio no es idéntica para todos, como tampoco es idéntico el lugar donde debe encontrarse el término medio. Por ello habla únicamente de las pasiones que son comunes a *todos* y se limita a admitir la posibilidad de sentimientos más encendidos o apagados, nunca la alternativa de su presencia o ausencia; ni habla jamás del *individuo en tanto que totalidad concreta* o de las diversas pasiones en relación con ella. Castiglione, en cambio, *se centra en la naturaleza del individuo*; cosa que no puede por menos, ya que Aristóteles hablaba de la educación de los *ciudadanos,* mientras que Castiglione analiza la educación de los *individuos que sólo son ciudadanos en determinados aspectos.* Para Aristóteles, «estar en paz consigo mismo» no es un objetivo, sino una consecuencia; quienquiera que alcance la virtud, es decir,

78. *Ibid.*, Libro IV, Capítulo II. (Cursivas de A. H.)
79. *Ibid.*, Libro IV, Capítulo II.

quienquiera que contribuya victoriosamente al bienestar del Estado, deberá estar en paz consigo mismo. Para Castiglione, empero, este tipo de armonía se convierte en una *meta*, casi como si dijéramos *un fin en sí mismo*; en su tiempo era mucho más complejo ser un hombre honrado y virtuoso que un «buen ciudadano». Que la armonía se transforme en un fin en sí mismo es un fenómeno revelador que pone de manifiesto que no se trata de una armonía «natural» y que ya no existen normas sociales tan firmes que posibiliten al mismo tiempo una ética inequívoca socialmente aceptada y la cómoda instalación del individuo en dicha ética. Que la armonía sea un objetivo vale tanto como que sea un ideal: *un ideal social que sólo pueden realizar ciertos individuos*. De aquí brota la necesidad de la educación moderna de descubrir la totalidad concreta del individuo, el «carácter individual» de éste. El cortesano de Castiglione educa a la clase de hombres de que hablaba Alberti, la clase de hombres que vive en el shakespeariano bosque de Arden. Modela al hombre que habrá de vivir en el mundo, pero a distancia y según su propia naturaleza. La concepción pedagógica del *Emilio* de Rousseau es una versión plebeya del cortesano de Castiglione.[80]

b) *El moralista y el político*

Estos dos tipos aparecen con frecuencia y en Maquiavelo no lo hacen en pequeña medida. Quisiera analizar sus particularidades en dos personajes de Shakespeare: Bruto y Casio. Como me centro en especímenes artísticos, la psicología y la moralidad individuales recibirán una atención mayor que de tratarse de modelos similares, sacados de la literatura científica, cosa que, para proporcionarnos una visión más profunda de los ideales humanos de la época, acaso facilite nuestro camino.

En primer lugar es necesario aclarar que en la galería de tipos shakespearianos no hay, ni siquiera en fecha temprana, una clara línea de demarcación que separe la conducta estoica y la epicúrea. Sabemos que Bruto es un estoico mientras que Casio dice de sí mismo que sigue las enseñanzas de Epicuro; *esto*, sin embargo, no establece ninguna diferencia significativa entre ambos: las diferencias que originan su polarización son diferencias entre la conducta del moralista y la del político. Por ejemplo, Casio está muy lejos de manifestar la alegría de vivir que caracteriza al epicureísmo. César dice de él acertadamente: «No es amigo de espectáculos, como tú, Antonio, ni oye música. Rara vez sonríe, y cuando lo hace, es de manera que parece mofarse de sí mismo y desdeñar su humor, que pudo impulsarle a sonreír a cosa alguna.»[81] No

80. Me he limitado a analizar un solo tipo de preceptor a falta de espacio para profundizar en los diversos géneros de pedagogía individual que se dan sobre todo en Francia (Rabelais, Montaigne).
81. Acto I, escena II. Ed. cit., pág. 1293.

sólo no existe ninguna frontera precisa entre estoicismo y epicureísmo; tampoco la hay entre una conducta estoico-epicúrea y otra conducta que no sea de ese tenor. Poco antes de morir, César manifiesta exactamente el *mismo* estoicismo que Bruto: «Los cobardes mueren varias veces antes de expirar. El valiente nunca saborea la muerte sino una vez. De todas las maravillas que he oído, la que mayor asombro me causa es que los hombres tengan miedo. Visto que la muerte es un fin necesario, cuando haya de venir, vendrá.»[82] Paralelamente, estoicismo y epicureísmo no implican la aceptación de un *comportamiento estático*. El autodominio, la autodisciplina y el gobierno de las propias pasiones no crean la imagen de la tranquilidad; y no hay ser humano, ni siquiera el más «estoico», que no se deje llevar de sus pasiones en algún momento de su vida. Shakespeare retrata todo esto con brillantez en la escena III del acto IV de *Julio César* cuando se produce el enfrentamiento de Bruto y Casio. Los dos amigos se sienten encolerizados y se intercambian imprudentemente las más violentas acusaciones; pese a ello no dejan de ser estoicos. El final de la escena es sumamente emocionante: la aplicación auténtica del «lo hecho, hecho está» de cara al pasado; no hay autorreproche ni súplica de perdón, sólo «descongestión» del conflicto.

No obstante, también aquí señala Shakespeare la *profundidad variable* de la conducta filosófica de ambos hombres. Las emociones de Bruto afloran merced a la tristeza extrema que siente ante el suicidio de su esposa Porcia. La rabia de Casio no tiene un motivo tan justificable; ve que Bruto no entiende su política y de ahí parten sus acusaciones. Sus características naturales («este genio violento que heredé de mi madre») le encolerizan con prontitud. Pero la diferencia fundamental y profunda entre el estoicismo de Bruto y el epicureísmo de Casio no ha de buscarse aquí, sino *en su actitud frente al miedo.*

La muerte de Bruto es *diferente* de la de Casio; el suicidio del uno tiene un *valor de contenido bien distinto* del otro. Shakespeare anticipa genialmente esta verdad en todas las ocasiones en que se deja entrever la posibilidad del fracaso, la destrucción y la muerte. La primera tiene lugar durante los Idus de marzo: los conjurados se acercan al Capitolio cuando Popilio, que no toma parte activa en la conspiración, se refiere clarividentemente al futuro atentado («Deseo que vuestra empresa pueda hoy triunfar»,[83] dice), y se adelante hacia César. En ese momento, Casio se siente invadido por el temor; su imaginación prevé ya el espectro de la traición: «¿Qué debemos hacer, Bruto? ¡Si esto se descubre, ni Casio ni César volverán jamás vivos, pues me daré la muerte!»[84] Pero Bruto no está agitado por semejantes fanta-

82. Acto II, escena II. Ed. cit., pág. 1303.
83. Acto III, escena, I. Ed. cit., pág. 1306.
84. Acto III, escena I. Ed. cit., pág. 1307.

sías y replica: «¡Firmeza, Casio! No es de nuestro proyecto de lo que habla Popilio Lena, pues, mirad, se sonríe y César no cambia.»[85] Esta situación vuelve a repetirse, en un plano superior, antes de la batalla de Filipos. Casio tiene que enfrentarse otra vez con la muerte. Y entonces —aunque sólo sea por un momento— se pone a dudar de su filosofía: «Sabéis que he creído en la infalibilidad de Epicuro y su doctrina. Ahora cambio de pensamiento y me inclino a creer en los presagios.»[86] Anticipando nuevamente su fin pregunta a Bruto qué haría en caso de derrota. Bruto vuelve a replicarle: «Ignoro el porqué, pero considero cobarde y vil apresurar el curso de la vida por temor de lo que pueda sobrevenir. Me armaré de paciencia para esperar la intervención de los supremos poderes, sean cuales fueren, que nos gobiernan aquí abajo.»[87] Y marcha al combate con las siguientes palabras: «¡Pues bien! ¡Avancemos entonces! ¡Oh! ¡Quién pudiera saber con anticipación el fin de los sucesos de este día! *Pero basta saber que tendrán término y entonces conoceremos el resultado.* ¡Ea! ¡Venid! ¡Marchemos!»[88] Ya se han dado motivos de sobra para ambas muertes. Casio es víctima de un *error*; manda a su amigo Titinio a ver si las fuerzas de Bruto han vencido o han sido derrotadas y cuando lo ve rodeado de algunos de los hombres de Bruto cree que el enemigo le ha capturado. Como dice Mesala, «su desconfianza en el buen éxito le indujo a este acto. ¡Oh, funesto error, engendro de la melancolía! ¿Por qué haces ver al espíritu crédulo de los hombres cosas que no son?».[89] Bruto, en cambio, pelea hasta el fin y espera a que llegue el momento preciso de la muerte. Por consiguiente, la muerte no es para él una derrota sino una victoria, la culminación de una vida bien aprovechada: «Mi corazón se regocija de no haber encontrado en toda mi vida un hombre que no me haya sido leal. Más gloria alcanzaré yo con mi derrota que Octavio y Marco Antonio con su vil triunfo.»[90] De este modo, Bruto vive y muere como un estoico sin ambigüedades, mientras que Casio ha de limitarse a luchar por ser epicúreo; su naturaleza le impide que desarrolle su personalidad en un todo homogéneo y armónico.

Shakespeare señala varias veces las raíces teóricas del estoicismo de Bruto. Cuando Casio está organizando la conspiración, convence a Bruto diciendo: «La culpa, querido Bruto, no es de nuestras estrellas, sino de nosotros mismos, que consentimos en ser inferiores.»[91] Con sentido político consumado, Casio pulsa las cuerdas que acaban por derribar la resistencia de Bruto. Para

85. Acto III, escena I. Ed. cit., pág. 1307.
86. Acto V, escena I. Ed. cit., pág. 1324.
87. Acto V, escena I. Ed. cit., pág. 1325.
88. Acto V, escena I. Ed. cit., pág. 1325. (Cursivas de A. H.)
89. Acto V, escena III. Ed. cit., pág. 1326.
90. Acto V, escena V. Ed. cit., pág. 1328.
91. Acto I, escena II. Ed. cit., pág. 1293.

convencer a Casca, por otro lado, se ve obligado a echar mano de todos sus recursos: «Habréis de convenir en que el cielo les ha infundido semejante disposición, tomándolos como instrumentos de terror y aviso para algún estado de cosas fuera de las condiciones normales».[92] Mientras que los augurios llevan al ánimo del supersticioso Casca a aceptar el plan de Casio, al estoico Bruto sólo se le puede convencer apelando a la autonomía del hombre.

La invectiva de Bruto contra el acto de prestar juramento parte del mismo fundamento ontológico. Dos veces hace hincapié en el carácter inmanente de lo que van a cometer conjuntamente. Es la situación social lo que les inspira a actuar y no ningún mandato o inspiración divina; su acuerdo no precisa ninguna garantía divina o sobrenatural porque ésta constituye una necesidad que sólo sienten los cobardes. (Recordemos que, según el análisis de Pomponazzi, sólo los más débiles y los menos nobles requieren la autorización sobrenatural para practicar la virtud.) «¡No, nada de juramentos! Si la cara de los hombres, el sufrimiento de nuestras almas, los abusos del presente, no son motivos bastante poderosos, separémonos aquí mismo y vuelva cada cual al ocioso descanso de su lecho... *¿Qué necesidad tenemos de otro acicate que nuestra propia causa* para decidirnos a hacer justicia? ¿Qué otro lazo que el de romanos comprometidos por el secreto, que han empeñado su palabra y que no la burlarán? ¿Y qué mejor juramento *que el pacto de la honradez con la honradez* para llevar a cabo la empresa o sucumbir en la demanda? *Que juren los sacerdotes, los cobardes y los hombres arteros, las viejas carroñas, y esas almas que acogen resignadas el ultraje...»*[93]

Lo que se ha dicho hasta aquí señala únicamente, por el momento, que el estoicismo y el epicureísmo de Bruto y Casio están enraizados con intensidad distinta en sus individualidades. El temperamento y el carácter de Bruto manifiestan armonía y sensación de estar en paz consigo mismo, mientras que la personalidad de Casio aparece desgarrada por contradicciones: sus principios están en guerra constante con su naturaleza. Su naturaleza no está caracterizada sólo por cierta propensión a la ira repentina, sino que, de hecho, todo él se presenta devorado por emociones tales como la envidia y los celos; Marco Antonio tiene razón cuando afirma al terminar la obra que sólo Bruto se sintió guiado por el interés del bien público. Sin embargo, sería caer en el simplismo caracterizar a Casio como un envidioso; el interés del bien público y el temor por la libertad de Roma no son sólo racionalizaciones de sus sentimientos, sino también motivos sinceros que lo impulsan. Lo que permite a Casio dar rienda suelta a su envidia *no* es un accidente. De Bruto, por otro lado, no siente nunca envidia, aunque sabe que Bruto es más popular que él y

92. Acto I, escena III. Ed. cit., pág. 1296.
93. Acto II, escena I. Ed. cit., pág. 1300. (Cursivas de A. H.)

que, en efecto, es asimismo un hombre más notable. Sin embargo lo admira, lo ama y lo respeta sinceramente.

La diversidad tipológica se manifiesta en el hecho de que Bruto sea un moralista estoico y Casio un político estoico-epicúreo. Bruto se integra en la conjura llevado sólo de motivos puramente éticos y sin que haya de tolerar ni un solo acto que mancille su integridad moral. Casio es un político, un organizador: no está interesado de entrada en la que de virtuoso haya en lo que resta por hacer, sino más bien en lo efectivo de las posibilidades de triunfo y seguridad. Todos los roces entre Bruto y Casio surgen de esta divergencia. La misma noche de la conjura se debate el destino de Marco Antonio. Bruto no desea que se le haga ningún daño para preservar la honestidad de los fines de la conspiración, pero Casio quiere quitarlo de en medio porque prevé que pondrá en peligro el éxito de la empresa. Vuelven a enfrentarse otra vez por la cuestión de si se permitirá que Marco Antonio pronuncie un discurso fúnebre ante el cadáver de César. Bruto toma su decisión de nuevo como el moralista que es: nadie está autorizado a prohibir que un hombre rinda tributo final a un amigo suyo. Casio, a su vez, sabe que esto no debe permitirse: Antonio levantará a la plebe contra ellos. Por último, vuelve a surgir el conflicto por dos veces en el campamento. Bruto acusa a Casio de comprar adeptos; sin embargo, Casio sabe perfectamente que para vencer necesita también de seguidores pagados. Casio finalmente prefiere esperar el ataque enemigo en sus seguras posiciones, pero Bruto está resuelto a anticiparse a él marchando a Filipos para presentar batalla en campo abierto y con valentía.

No cabe duda de que, políticamente hablando, Casio tiene razón en todo lo que se discute. El noble espíritu de Bruto malogra el triunfo a cada paso. No obstante, *desde el punto de vista de Bruto eso es lo correcto y lo que hay que hacer*. No es casualidad que el fantasma de César aparezca en la tienda de Bruto tras su irritado cruce de acusaciones con Casio. La disputa ha hecho que Bruto tome conciencia de que quienquiera que sea el que deba ocupar el lugar de César habrá de ser un césar; por motivos relativos a la virtud ha dado muerte a un individuo *cuyos sucesores al ocupar la misma posición no resultarán mejores*. Bruto se da cuenta cabal de que ha caído en un círculo vicioso: «¡Acordaos de marzo! ¡Acordaos de los Idus de marzo! ¿No fue por hacer justicia por lo que corrió la sangre del gran Julio? *¿Qué miserable tocó su cuerpo y lo hirió que no fuera por justicia?* ¡Qué! ¿Habrá alguno de nosotros, los que inmolamos al hombre más grande de todo este mundo, sólo porque amparó ladrones, que manche ahora sus dedos con bajos sobornos y venda la elevada extensión de nuestros amplios honores por la vil basura que así puede obtenerse? ¡Antes que semejante romano, preferiría ser

un perro y ladrar a la luna!»[94] Pero Bruto es en realidad coherente y fiel a su «naturaleza»; no dará un solo paso que vaya contra su ética. Y al obrar así provoca la ruina de su causa, pues cree que *si no triunfa por medios éticos es mejor que su causa no triunfe en modo alguno, ya que en ese caso no se trataría de la misma causa por la que estuvo dispuesto a matar.* Casio, por otro lado, el brillante político que mientras actúa manifiesta una tremenda firmeza táctica al urdir en un tiempo extraordinariamente corto una conspiración perfectamente organizada y que en beneficio del éxito no vacila en adoptar medidas de limpieza dudosa (como las cartas olvidadas a propósito en los aposentos de Bruto), Casio, digo, no permanece fiel a sus principios ni a su naturaleza. Casio, que sabe que la política (por utilizar la expresión de Chernichevsky) no es el liso pavimento de la Perspectiva Nevsky y que las manos del hombre suelen ensuciarse en este terreno, *se somete en todo momento a las decisiones de Bruto.* El motivo de su sumisión y de la renuncia a los fines e iniciativas propios es la más noble de las actitudes estoico-epicúreas: *la amistad.* No quiere perder la amistad de Bruto y en consecuencia cae continuamente en posturas que sabe equivocadas. Es esa amistad —que abarca el respeto hacia la superioridad de los principios morales de Bruto y de su entera personalidad: una especie de reconocimiento elocuente de la preeminencia humana de Bruto— la que provoca la destrucción de Casio. Sin embargo, nunca hay una palabra de reproche, jamás un «ya te lo advertí», ni siquiera cuando se hace diáfana la fatalidad de las acciones de Bruto. Casio acepta los errores de su amigo una y otra vez y *es esto lo que hace de él un político estoico-epicúreo y no un «político» a secas, y mucho menos un maquiavélico.*

c) *El hombre íntegro*

El hombre íntegro, en tanto que ideal estoico, puede encontrarse por igual en el Horacio de Shakespeare que en el «*preud'homme*» de Charron, es decir, en el arte y en la teoría.

La *preud'homie* no es otra cosa que la honradez, *la bondad activa.* Es la categoría central del sistema axiológico de Charron, que anticipa incluso las grandes virtudes públicas como el patriotismo, la sabiduría, el valor entre otras. Es rotundamente una virtud «cívica» y ha de darse en la conducta de todos los hombres, sea cual fuere su posición social. No exige aprendizaje particular ni cualidades insólitas; el hombre íntegro no es un individuo señalado por el destino, sino una persona libre de prejuicios que conociendo la naturaleza y su naturaleza propia *cultiva racionalmente la bondad natural en sí mismo*: «una bondad férrea,

94. Acto IV, escena III. Ed. cit., pág. 1318.

activa, viril y efectiva, una inclinación inmediata, espontánea y constante a lo que es bueno y recto, y que se desarrolla en sencilla concordancia con la razón y la naturaleza.»[95]

No hay que creer, sin embargo, que la *preud'homie* fuera una virtud cívica dispuesta para una elección «más cómoda» de las virtudes públicas. Por el contrario, fue precisamente en la época de la disolución de la comunidad tradicional y la relajación de los sistemas de moralidad establecida y consuetudinaria, en el período en que las nacientes relaciones burguesas y el dinero ponían punto final a la solidaridad familiar y a la lealtad entre los amigos y convertían la traición, la lisonja, la denuncia, la hipocresía y el fingimiento en rasgos de la cotidianidad cuando virtudes como la franqueza, la lealtad y la sencilla honradez —englobadas por Charron en el concepto de *preud'homie*— desempeñaron una función singular e incluso *heroica*. Charron sabía que esta virtud cívica no carecía de *pathos*. «Tenemos que ser honestos porque así lo mandan la naturaleza y la razón, porque el orden universal del mundo a que pertenece el hombre así lo ordena. Tenemos que ser honestos sin que importen las consecuencias que ello acarrea.»[96]

Hay que prestar atención especial a las *nuevas* facetas aportadas por el ideal estoico de Charron. Los fundamentos ontológicos los obtuvo naturalmente del pasado. Y hasta se dijera que el carácter «privado» de la conducta estipulada por el pensador francés lo aproxima más a ciertos pensadores antiguos que a los estoicos del primer Renacimiento. Pero esto no pasa de ser mera apariencia puesto que su virtud privada es principalmente *activa*. Si queremos ser buenos con los demás es necesario que seamos veraces con nosotros mismos; el sosiego de espíritu no es un objetivo, sino un punto de partida para la práctica de esta virtud. El *preud'homme* no se vuelve hacia dentro sino *hacia fuera*, como los estoicos del Cuatrocientos respecto de la vida pública; y *hacia fuera* no quiere decir hacia un círculo de amistades selectas ni hacia ningún «jardín de los sabios», sino *hacia todo aquello propio de la vida diaria tal como se da*. Se impone a todos la práctica de la bondad activa. De este modo, el principio de igualdad pregonado por el cristianismo desembocaba en el contenido moral de la práctica de la filosofía inmanente.

El ámbito de acción de la bondad práctica y de la *preud'homie* es, repitámoslo, la vida cotidiana, donde, cuando menos, es tan difícil ser honrado como en los nervios capitales de la vida pública. La *valentía civil* que Charron llama «virtud cívica» y que corre pareja con el comportamiento estoico era realmente una *actitud ética nueva que aparecía en un momento en el cual lo público y lo privado no hacían más que distanciarse progresiva-*

95. En Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, pág. 197.
96. En Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, pág. 265.

mente y cuyo atractivo aumentaba a medida que se acentuaba la distancia y a medida también que todos los aspectos de la vida privada se volvían cada vez más permeables a las relaciones económicas capitalistas.

El Horacio de Shakespeare es el epítome de la *preud'homie*. No toma parte activa en la vida pública; no posee función, vocación ni cargos. Y sin embargo no puede tenérsele por un interlocutor pasivo porque siempre está dispuesto a ayudar cuando hace falta. Ni es tampoco un simple juguete del destino; acude a Elsinor por su propia voluntad para apoyar a su amigo y va enderezando con silenciosa fidelidad cuanto puede enderezarse. Su sentimiento fundamental es asimismo la amistad, como en el caso de Casio. Pero ¡qué diferente la amistad de Horacio! En Casio, la amistad era un acuerdo para liberar a la patria, un vínculo sellado con sangre y de ningún modo asunto particular de dos patriotas; era una amistad de la que pendía el destino de todo un imperio. Horacio, empero, no es ninguna «personalidad» en Dinamarca. Cuando afirma que cualquier cosa podría corromperse en el Estado danés y sopesa las posibilidades de una guerra, habla como un *extraño*: sus compañeros de conversación son los guardias, «el pueblo» que diríamos hoy. Contempla la maquinaria del Estado con desconcierto, pero no se le ocurre intervenir; él depende de Dinamarca y no Dinamarca de él. Su amistad es un *lazo exclusivamente privado* y privadas son las circunstancias del nacimiento de esa amistad, ya que el primer conocimiento entre él y Hamlet acontece cuando éste se encuentra estudiando en Wittenberg. No es más que el amigo de Hamlet. Pero ese «no más» supone algo inmenso porque Hamlet carece de otros amigos. Descontado él no hay hombres justos en Dinamarca: todos fingen, incluso la enamorada Ofelia. No hay otros hombres honrados: todos son espías o confidentes; el mismo Polonio somete a vigilancia a su propio hijo. No hay otros amigos: los Rosencrantz y los Guildernstern son traidores y asesinos. Y no hay nadie que viva racionalmente y de acuerdo con la naturaleza: todos son irracionales y están podridos hasta la médula; el propio Hamlet recibe del destino una misión en nada acorde con su naturaleza. Así, un hombre *que «no es más» que un amigo, un hombre recto y un hombre íntegro se vuelve único, excepcional, casi un portento.*

Casio dice a Bruto que la esencia del hombre se refleja mejor en los ojos de sus amigos. La personalidad de Horacio se refleja de este modo en los ojos de Hamlet: «No, no creas que te adulo; pues ¿qué utilidad puedo esperar de ti, que para sustentarte y vestirte no tienes más rentas que tus buenas dotes?... Desde que mi querida alma fue dueña de escoger y supo distinguir entre los hombres, te marcó a ti con el sello de su elección, porque siempre, desgraciado o feliz, has recibido con igual semblante los favores y reveses de la Fortuna. ¡Dichosos aquellos cuyo tempera-

mento y juicio se hallan tan bien equilibrados, que no son entre los dedos de la Fortuna como un caramillo que suena por el punto que a ésta se le antoja! Dadme un hombre que no sea esclavo de sus pasiones y yo le colocaré en el centro de mi corazón; sí, en el corazón de mi corazón; como te guardo a ti...»[97] Las primeras palabras mencionan la pobreza y buenas dotes de Horacio; ambas cosas constituyen la esencia. Lo segundo subraya *lo extraño que resulta el aura personal de Horacio en el ambiente de Elsinor.* Este exponente del «buen ánimo» que acompaña a la actitud estoico-epicúrea está tan lejos del salvaje jolgorio de la corte como de la exaltación de la pasión trágica; por tanto, es lícito hablar de un estoico que *no puede ser héroe trágico.* Su pobreza es, de igual manera, parte integral de su marginación. Podría añadirse que Horacio es uno de los pocos héroes shakespearianos *de cuyo pasado no sabemos prácticamente nada.* Hasta el hecho de ser danés es fortuito en él; podría ser igualmente inglés o francés. La aparición de las grandes pasiones necesita provocarse —como en el caso de Hamlet, Lear, Otelo, Macbeth, Romeo y Julieta—, pero el honor sencillamente *existe.* Las últimas palabras de Hamlet exaltan la *autonomía humana* de Horacio en el sentido de que se yergue contra sus propias pasiones y contra el mundo (lo uno presupone lo otro); el destino no puede jugar con aquellos que integran en su sangre la propia capacidad de juicio. Hamlet, de este modo, se inclina ante la perfección interior de Horacio, ante su integridad y su grandeza, como Casio hacía ante Bruto.

Pero aquí *la jerarquía objetiva de valores* es diferente por completo. Hasta este momento no hemos analizado al propio Hamlet y nos hemos limitado a observar a Horacio a través de los ojos del príncipe. Consideremos a Hamlet a través de *nuestros* propios ojos. Si no existiese Hamlet, si estuviera Horacio solo, nada cambiaría jamás en Dinamarca ni en ningún otro lugar. Horacio es siempre honrado, recto y servicial, pero nunca combatiría el orden establecido ni pelearía en pro de un orden nuevo. Por eso he afirmado que, a diferencia de Bruto y Casio, no posee un aura trágica. Si Dinamarca es una cárcel y son bien pocos los hombres honrados, la *preud'homie* es ciertamente un heroísmo, un ejemplo vivo de que es posible la dignidad humana, de que *puede* darse el hombre entero, de que la belleza, la armonía y la razón no son ideales abstractos solamente. En este sentido resulta significativo el «hombre íntegro». Es un tipo que representa a los que son *diferentes* —menos armónicos tal vez, pero ciertamente más grandes en el sentido de magnificencia y poder— y capaces de entrar en liza con el mundo, poniendo sus pasiones en la balanza; para ellos Horacio es la demostración más clara de que la liza no se da «en vano», sino que es «posible» y «vale la pena».

97. Acto III, escena II. Ed. cit., pág. 1362.

La dignidad de Horacio se desarrolla sólo junto a Hamlet; la *preud'hommie,* la virtud cívica, la valentía civil adquieren su esplendor pleno encarnadas en la gloria de los grandes hombres públicos y sus hazañas.

IV. Ecce homo: Sócrates y Jesús

Sócrates y Jesús forman juntos el paradigma moral del Renacimiento.

Es de capital importancia prestar atención al sentido de esta conjunción puesto que los pensadores renacentistas no veían en la conducta de Sócrates y Jesús formas de actuación que se presentaran como alternativa, ni siquiera actitudes que en primera instancia pudieran diferenciarse; ambos representaban ideales abstractos de suerte que se parecían *precisamente* en virtud de su carácter abstracto e ideal. El paralelismo entre ambos se subrayaba con frecuencia; Gemisto Pletón, por ejemplo, descubrió semejanzas alegóricas en circunstancias de la vida y la muerte de ambos, advirtiendo el papel que ostentaron en el destino de los dos el gallo y el cáliz. Este carácter emparentado aparece también en la expresión *ecce homo*; pues para la inmensa mayoría de pensadores renacentistas Jesús había sido tan hombre como Sócrates. Su papel mesiánico, su misión redentora, tan decisivos en el mito cristiano, quedaron relegados por completo a segundo plano; su vida, sus sufrimientos y sus enseñanzas se transformaron en vida humana y sufrimientos y enseñanzas humanos. La identificación de ambos en sentido opuesto, es decir, con el propósito de deificar a Sócrates, es excepcional; pero se da, por ejemplo, cuando exclama Erasmo: «Poco me falta para decir ¡San Sócrates, ruega por nosotros!» [98]

La asimilación de ambos como ejemplo moral se basaba, como se ha dicho, en el carácter *abstracto* del *ethos* de los dos. Los rasgos éticos jugaron un papel no pequeño en las restantes figuras ideales de la época, pero se trata en este caso de una función ética específica y concreta; es una cuestión de integridad en la búsqueda de un objetivo delimitado con un contenido definido y preciso. También Prometeo es un mártir, pero lo es del progreso técnico; también Bruto es un héroe moral, pero lo es del *pathos* republicano. De este modo, cuantos centraban la dignidad del hombre en su dominio de la naturaleza y glorificaban la *techné* como vehículo del triunfo del hombre sobre los dioses veían también el gran héroe de la humanidad en Prometeo o bien en su equivalente del Antiguo Testamento, Adán. Quienes, de otro lado, eran ideólogos de la democracia y la ciudad-estado —principalmente los florentinos— preferían la figura de Bruto. Sin embargo,

98. Cit. en Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, pág. 54.

todos de consuno tomaron como ideal a Sócrates y Jesús. Tanto en el caso de Sócrates como en el de Jesús el contenido de su integridad moral no estaba definido con precisión o especificidad; o por decirlo de forma más exacta: los episodios vitales de ambos posibilitaban que todos buscasen y encontrasen *sus* ideas y *su* contenido ético en la conducta de Sócrates o Jesús. Lo que hay de común en ambas figuras y también de abstracto —esto es, lo que puede interpretarse desde cualquier perspectiva ético-social concreta— es *la coherente perseverancia con que condujeron su propia vida, la asunción de todas las consecuencias morales y de cuanto el destino acarrease, incluyendo el martirio y la muerte; su concepto de doctrina (o, mejor aún, la armonía total entre conducta y doctrina) y, por último, el carácter cotidiano y familiar con que se desarrolló la vida de los dos.* Lo primero constituye, por supuesto, el más extendido de todos los ideales estoico-epicúreos. No resulta paradójico afirmar que la figura de un Jesús que soportó sus sufrimientos con entereza recibió durante el Renacimiento un sello marcadamente estoico; habría sido difícil encontrar un ejemplo más llano y palmario de fidelidad a la propia naturaleza y misión. En el tema del martirio, común a ambos, puede advertirse la nota de una moralidad subjetiva. No se trata aquí tampoco del cumplimiento de un destino divino, sino de una postura aceptada frente a la mayoría de los hombres y sus prejuicios, así como contra la decadencia de la moralidad dominante. Su doctrina dio a sus vidas un carácter público, sin que perturbase en absoluto sus conceptos fundamentales en tanto que moralistas. No se trata sólo de ideas, sino de la disposición para hacerlas efectivas; sin que importe para nada que uno enseñara en el foro ateniense y el otro en medio de un círculo de discípulos escogidos. En cuanto al carácter sencillo y cotidiano de sus vidas, tanto el uno como el otro en calidad de figuras ideales son *demócratas.* Sócrates deja de ser el «sabio» y Jesús deja de ser el «Hijo de Dios»; tanto uno como otro no son más que hijos de los hombres, confundibles entre todos los demás. Sus enseñanzas no representan sabiduría en ningún sentido erudito, sino, por el contrario, en el sentido moral de la palabra: es una sabiduría que habla a todos y está abierta a quien desea conocerla.

El carácter democrático de estos ideales no significa de ningún modo, claro está, que, por ejemplo, la imagen contemporánea de Jesús fuera idéntica a la del «hijo del carpintero de Nazaret». Lo «democrático» no implicaba hincapié en la pobreza y se refería únicamente a la universalidad de sus enseñanzas y a la interpretación de sus conflictos en calidad de conflictos humanos generales. No recuerdo más que dos ejemplos donde Jesús «pobre» llamara la atención en medida semejante a como lo había hecho anteriormente en ciertos movimientos heréticos, para los que había sido sobre todo el «redentor de los pobres». Uno es la *Entrada en Jerusalén* de Duccio, producto del viraje más plebeyo

que experimentó la pintura sienesa; el otro es la interpretación de Tomás Moro. A los ojos de éste, la existencia y explotación de la propiedad privada eran ya sin más desviaciones de las enseñanzas de Jesús. La historia del cristianismo no había sido otra cosa que la adaptación de la doctrina de Jesús a los dudosos y contradictorios imperativos del mundo. «Los predicadores, gente astuta y sagaz, siguiendo vuestro consejo, supongo, ya que veían que los hombres mal se avenían a conformar sus costumbres con la ley de Cristo, han retorcido y desviado su doctrina y, como una regla de plomo, la han adecuado a las costumbres de los hombres para que de alguna manera puedan ponerse un mínimo de acuerdo.»[99] En este pasaje —y también en otros— Moro no habla *únicamente* de la naturaleza amañada de la reconciliación de propiedad y pobreza de Jesús, sino, en primer lugar, de la antítesis general entre la presunta moralidad subjetiva de Jesús y la moralidad pública de la sociedad. Moro no era el único que destacaba esta cuestión. El Cristo heroico que se alzaba en favor de los oprimidos, tan característico en el arte alemán y flamenco de la época (ahí están Cranach, Durero y Brueghel) es antes precursor de la Reforma que ideal humano del Renacimiento. Tampoco es posible relacionar dicho ideal con Sócrates porque su figura está exenta de esa defensa cristiana de los pobres y los oprimidos. Menos aún puede interpretarse a Cristo como un estoico, puesto que no se trata del maestro de la humanidad que desdeña el sufrimiento con una sonrisa, sino del sufrimiento mismo, aceptado y resistido con pasión.

El carácter universal y democrático, la afirmación activa del destino, la posibilidad de una interpretación estoica, el contenido moral abstracto que carece de una finalidad concreta y precisa son los rasgos que permitieron la transformación de las facetas comunes o semejantes de Jesús y Sócrates en el más generalizado y extremo de los símbolos del ideal humano renacentista. Dentro de esos límites, sin embargo, las interpretaciones eran del todo diferentes, lo que constituye una expresión más de la pluralidad del ideal humano del Renacimiento.

Mencionaré a continuación algunos ejemplos.

Pico della Mirandola fue, como veremos, el primer moralista subjetivo que apareció en el curso de la evolución del pensamiento florentino y uno de los primeros en sacar a relucir la oposición, de una forma tajantemente polémica, entre el mundo ético de los Medici, cada vez más problemático, y una *virtud absoluta* propia del individuo y sólo realizable sobre una base individual. La imitación de Cristo la interpretaba como sigue: «Puesto que los hombres te alaban porque vives de modo virtuoso, esta virtud, en tanto que virtud, te hace semejante a Cristo. Pero en tanto que

99. Moro, *Utopía*, ed. cit., pág. 171.

te alaban por ella te diferencias de aquel que como premio de su virtud obtuvo de los hombres la muerte en la cruz.»[100]

Creo que no hace falta señalar que esta concepción de Jesús está lejos de adecuarse al Jesús «real» del Nuevo Testamento, que nunca rechazó el elogio de los discípulos que le rodeaban. No obstante, el *destino* de Jesús puede interpretarse, sin duda alguna, *también* de esta forma, en la medida en que se trata de un destino abstraído de las leyendas referentes a su vida. En este sentido, las palabras que Pico toma de Pablo de Tarso adquieren un nuevo significado: «Porque la sabiduría del mundo es locura a los ojos de Dios y la locura de Jesús fue aquella que sobrepasó la sabiduría terrena.»[101]

No estamos ya ante la oposición de una comunidad humana —concretamente la comunidad cristiana— al orden pagano antiguo y todavía dominante, sino, en primer lugar, ante la oposición del *individuo* particular a todo un sistema que se llama cristiano a sí mismo: no ante el contraste de las nuevas normas éticas con las antiguas, sino ante el de la virtud individual y autosuficiente con *todo* tipo de ética comunal y social. Carecemos de pruebas para sugerir que Pico, que conocía bien a Sócrates y lo admiraba, interpretase al pensador griego del mismo modo, pero está claro que lo habría interpretado de manera muy similar a como otros hicieron en su momento y después, incluyendo en este elenco a Kierkegaard y su disertación de juventud.

Coluccio Salutati, digno representante del hombre público, veía asimismo en Sócrates un representante de la vida pública. Fue él quien «puso al nivel del suelo» la sabiduría y quien, en lugar de especular sobre las estrellas, se preocupó de los «asuntos humanos». Se trataba igualmente de una interpretación unilateral puesto que hacía caso omiso de los conflictos de Sócrates con la democracia de la *polis* ateniense. Castiglione, a quien ya hemos visto poniendo en práctica el ideal de educador estoico, buscaba este género de preceptor en Sócrates: «Y cierto yo pienso que sólo aquel es verdadero filósofo moral que quiere ser bueno y para alcanzar esto no hay necesidad de muchos precetos, sino desta tal voluntad. Por eso bien decía Sócrates que sus dotrinas y sus consejos habían hecho ya gran fruto, luego que con ellos sus discípulos se movían a querer conocer y aprender la virtud. Y es ésta por cierto muy gran verdad, porque aquellos que han llegado al término de no desear otra cosa sino ser buenos, fácilmente alcanzan la ciencia necesaria para serlo.»[102] En este pasaje, la *askesis* socrática y el racionalismo ético se transforman según la imagen que se tiene del preceptor. La *intención* o voluntad de hacer el bien no es de gran importancia en Sócrates o en el joven

100. Pico della Mirandola, *Lettere a Gian Francesco*, ed. cit., vol. I, pág. 344.
101. *Ibid.*, pág. 345.
102. Castiglione, *El Cortesano*, Libro I, capítulo IX.

Platón; *askesis* no significa inclinación de la voluntad al bien, sino práctica continua de la honradez. Castiglione, pues, se limita a atribuir a Sócrates su propio precepto que es la expresión racional de un impulso emotivo hacia lo que es bueno y justo. No es éste sin embargo un procedimiento arbitrario porque, en efecto, una interpretación posible de la verdad e influencia de Sócrates es la del «preceptor» (un preceptor, empero, cuyos principios no pueden transcribirse).

Si analizamos la imagen de Sócrates que relata Montaigne, veremos que éste lo sitúa explícitamente en el contexto preciso de la *separación de burgués y ciudadano*. Puede añadirse aquí que la perspectiva empleada tampoco está muy lejos de las interpretaciones habituales de Jesús. Es revelador el lugar prominente que en el repertorio temático renacentista ocupa la parábola del tributo al César (sobre todo cuando consideramos que, a diferencia del episodio de la Última Cena, carece de cualidades decorativas particulares que la hagan atractiva al artista). El tratamiento de esta parábola, de Masaccio a Tiziano, manifiesta precisamente *esa* dualidad. Jesús es el maestro de los nuevos ideales y el representante de las nuevas formas de conducta y las nuevas ideas, pero al mismo tiempo es también un súbdito leal: da al César lo que es del César. El César tiene todo el derecho a reivindicar para sí al súbdito, ya que ésta no es en esencia la identidad de Jesús; indica que el César no tiene nada que ver con el pensamiento y la doctrina de Jesús ni con nada que concierna a sus discípulos. Volviendo a Montaigne, he aquí lo que afirma al respecto: «Nada interesan a la sociedad nuestras ideas, pero en cuanto a lo demás, como nuestras acciones, nuestro trabajo, vida y fortuna, tienen que ajustarse a su servicio y manera de ver de aquélla: así el bueno y grande de Sócrates despreció salvar su vida por la desobediencia a un magistrado infinitamente injusto, pues es la regla de las reglas y general ley de las leyes, que cada cual respete las del lugar donde reside.»[103]

Lo que aquí analiza Montaigne es incuestionablemente distinto de lo que se dio en el caso de Sócrates, pues éste no creía en modo alguno que sus opiniones tuvieran algo que ver con la sociedad en su conjunto; fueron precisamente sus opiniones lo que difundió. Al espíritu del mundo antiguo le habría resultado extraña la distinción entre pensamiento y acción, tan corriente en la sociedad burguesa, que incluso inventó el lema «libertad de pensamiento». Para Sócrates no existía el problema de obedecer o desobedecer a la «autoridad superior»: aceptaba (y aceptó) la voluntad de la democracia ciudadana cuya legitimidad reconoció *él mismo*, aun cuando considerase injusto su veredicto.

Hemos visto lo parecido que resulta el Sócrates de Montaigne de la imagen del Jesús que «da al César lo que es del César».

103. Montaigne, *Ensayos*, ed. cit., pág. 113.

Naturalmente, esta imagen de Jesús también es parcial. Para el Jesús del Nuevo Testamento, el «dar al César» no estaba ligado a la lealtad de un súbdito, sino a la total indiferencia por los asuntos mundanos. Estamos por consiguiente ante un Jesús y un Sócrates que encarnan el principio de Alberti, pero de una forma mucho más rotunda de lo que habría imaginado el propio Alberti. Jesús y Sócrates viven una vida doble: una «vida privada» interior, pura y coherente, y, de modo paralelo, una vida de ciudadano, libremente elegida pero llena de contradicciones. No son éstos el Jesús del Nuevo Testamento y el Sócrates histórico; pero *pueden* serlo también.

De aquí se deduce que tales interpretaciones diferentes y a menudo contradictorias distan de ser simples «falsificaciones». El lugar donde acaba la interpretación y comienza la falsificación varía con el tipo de verdad que está implicado. Queda así mayor radio de acción para interpretaciones artísticas exentas de falsificación que para la revaloración de personajes históricos. En el caso de una figura histórica hay factores que deciden de una vez por todas: su situación en la estructura social, los objetivos capitales y secundarios en su vida, la evaluación de su papel progresista o reaccionario y nuestro concepto del lugar que ocupa en la escala de valores. Cualquiera que no reproduzca fielmente estos factores cometerá una falsificación puesto que la figura asimilada no corresponderá con la figura histórica original. Está claro que la falsificación no tiene que ser necesariamente deliberada —como cuando Maquiavelo afirma, por ejemplo, que los Gracos contribuyeron de manera decisiva a la decadencia de Roma—, pero objetivamente sigue tratándose de un error y precisa rectificación. (Por citar un ejemplo contrario, Shakespeare describe mil veces la caída históricamente necesaria de unos valores humanos que admiraba enormemente, como la lealtad ciega, por ejemplo.) En el caso de figuras recreadas en el arte, lo importante es que el intérprete no violente la escala objetiva de los valores inherentes a la obra. Por ejemplo, tratar lo cómico de manera trágica —como ocurre con frecuencia en el caso de Don Quijote— es siempre una falsificación. Dentro de estos límites, sin embargo, la transformación relativa del valor de ciertos motivos no constituye transgresión alguna del margen permitido a la interpretación auténtica. Donde la interpretación puede ir más allá es en el tratamiento de las figuras del mito y no sólo porque en ellas se manifiestan siempre los caracteres definitivos de la imaginación y la experiencia populares, sino también porque el mito carece de verdad histórica o estructural precisa. No hay más que *personaje* y *relato*, *héroe* y *episodios*: un tema abstracto y no concreto *que sólo alguna variante puede volver específico*. La variación por tanto no falsifica el tema, puesto que *es el tema* en sí misma. *El mito sólo vive mientras se articulen las variaciones, así como los héroes del*

mito sobreviven exclusivamente mientras se vayan transformando con las épocas y todos los identifiquen como héroes propios.

Sabemos que aparte de un Jesús y un Sócrates míticamente interpretados, destino semejante se extendió a otros personajes. Adán, Moisés, David, María y Prometeo fueron también héroes vivos durante el Renacimiento, en el sentido que acabo de precisar. Ya he analizado las razones por las que Jesús y Sócrates descollaron sobre los demás. La fusión de ambas figuras universales, democráticas y preceptoras de la humanidad, o bien su hegemonía paralela como héroes míticos dominantes fue *la forma más abstracta y al mismo tiempo más tangible en que se llevó a cabo la síntesis de tradición cristiana y tradición clásica.* Fue la piedra angular del proceso de secularización, de la aparición de cierto nivel de autonomía humana y de la resurrección moderna de los ideales estoico-epicúreos. En la medida en que fueron «nuestros» estos dos colosos, los hombres se reconocieron a sí mismos como fruto de su propia creación. Como Montaigne decía de Sócrates, «no la representa [al alma] ni elevada ni rica; la muestra solamente sana y poseída por una alegre y preciosa salud. En virtud de estos resortes naturales y vulgares, y a estas fantasías ordinarias y comunes, sin conmoverse ni violentarse, encaminó no solamente las más ordenadas, sino las más elevadas y vigorosas acciones y costumbres que jamás se hayan conocido... Él prestó un gran favor a la naturaleza humana, mostrándole lo que puede hacer por sí misma».[104]

104. Montaigne, *Ensayos*, ed. cit., pág. 1030

Tercera parte: ÉTICA Y VIDA: POSIBILIDADES PRÁCTICAS DEL HOMBRE

La Parte Segunda ha tratado problemas tales como *la conquista del pasado* y la elección de uno nuevo, al tiempo que la síntesis de las dos grandes herencias culturales del hombre occidental; queríamos esclarecer en ella la relación entre el ideal y la concepción renacentistas del hombre y el ideal y la concepción antropológicos de la Antigüedad y el cristianismo. La Parte Cuarta analizará *la antropología específica del Renacimiento,* su formulación teóricamente definitiva de problemas que fueron radicalmente nuevos. Pero si quieren comprenderse las generalizaciones teóricas surgidas de los nuevos elementos cotidianos habrá que analizar éstos detenidamente. Por supuesto, nuestras fuentes hablarán poco de los hechos, las costumbres y las tradiciones morales propiamente dichas porque en su mayor parte se verán forzadas a sacar conclusiones acerca de la vida a partir de las obras artísticas, aforismos y fragmentos de análisis y especulaciones filosóficas; en este sentido, la Parte Tercera no estará libre tampoco de generalizaciones filosóficas. Con todo, sin embargo, creo que los análisis que siguen pertenecen en particular al género de la sociología histórica.

I. La vida cotidiana

Durante el Renacimiento, la ciencia, la erudición, el arte y la tecnología estuvieron poco alejadas de la vida cotidiana. Hay que hacer hincapié en ello incluso cuando se compara con la Edad Media, principalmente, por supuesto, en el caso de la ciencia. La erudición medieval era la erudición de un grupo social que no distaba de ser una casta.[1] Era o prerrogativa de la Iglesia, como ocurrió con la filosofía, o un complejo de conocimientos y destrezas mantenido y practicado por ciertos miembros de determinados estamentos sociales, aunque *no de manera profesional* (como ocurrió con las ramas más científicas de las «siete artes liberales»), o, por lo demás, una suerte de *«secreto» gremial* que pasaba de generación en generación y sólo conocían los iniciados. De este modo, la vida cotidiana de los hombres —no sólo la de las masas explotadas, sino también la de casi todos los miembros de los estratos dominantes— se vivía completamente «al margen de la ciencia»; la ciencia y *la magia que aún no se había diferenciado de ella* permanecían ocultas por un halo de misterio y a menudo se asociaban a nociones tales como lo diabólico y lo pecaminoso. La vida diaria no hacía fructificar ciencia semejante y la ciencia, a su vez, no dejaba la menor huella en la vida diaria.

Todo esto cambió radicalmente con el Renacimiento. En primer lugar, la disolución del sistema de los órdenes sociales puso punto final a la asociación de ciencia y privilegio. Desde esta perspectiva, la fundación de la Academia Platónica florentina fue un acontecimiento histórico, ya que se trató de la primera escuela de filosofía independiente del antiguo marco de la Iglesia y la universidad, una escuela totalmente laica y «abierta» hasta el punto de que permitía el acceso en principio a todo hombre de pensamiento, por lo menos a todo el que comulgara con el espíritu platónico. Su patrocinador, Cosme de Medici, era bastante ignorante en lo que tocaba al saber tradicional de la época. Las universidades, principalmente la de Padua, abrieron sus puertas de manera progresiva a los jóvenes que por nacimiento no estaban predestinados al estudio. Los jóvenes plebeyos, que anteriormente sólo habían podido acceder al conocimiento haciéndose eclesiásticos, pudieron hacer lo mismo sin necesidad de ordenarse (y junto con ellos muchos curas degradados canónicamente); el

1. Se trataba de una época, claro está, en que la ciencia no se había ramificado aún en especialidades en el sentido moderno.

ejercicio de la erudición y las artes liberales empezó a ser una profesión y poco a poco fue desarrollándose ese estrato nuevo que hoy llamamos intelectualidad. Desde este punto de vista, la evolución de la división social del trabajo propia de la naciente burguesía sirvió de acicate.

La desintegración de los estamentos feudales fue, naturalmente, sólo una expresión del desarrollo inmanente de los medios de producción. Su disolución no sólo constituyó un estímulo en el sentido que acabo de describir, sino que barrió además la telaraña de los «misterios» o secretos gremiales. Zilsel ha señalado con acierto la forma en que apareció la idea de la universalidad de la ciencia y la cooperación intelectual. Una cooperación tal que no permitía ya la transmisión de secretos de generación en generación, sino que exigía —en interés del fomento de la ciudad o de la nación en sentido global— la colaboración, la publicación y la difusión de los resultados. El científico no era ya un mago misterioso; que sus secretos se «hicieran públicos» resultaba esencial. Se convirtió en un brujo que únicamente sería reconocido como tal si ponía de manifiesto los secretos de su brujería y los hacía de este modo *repetibles* por otros, *repetibles*, en principio, por *todos*. Este hecho tuvo gran importancia también en las ciencias, donde el conocimiento y la intuición individual jugaban un papel apreciable, como en el caso de la medicina. Paracelso y Cardano no rechazaban sus propias intuiciones; no obstante, divulgaron en todo momento los principios fundamentales de su especialidad científica, principios a que todos podían acceder, y la destreza básica que todo médico, con tal que fuera diligente, podía hacer suya. El culto al «misterio» estuvo lejos de ser familiar a Cardano y Paracelso.

Una novedad de la ciencia renacentista fue que brotó de las necesidades surgidas en el curso de la vida cotidiana y de una manera *inmediata*, visible para todos. También la filosofía renacentista germinó a partir de la ética y otros problemas que planteaba la vida diaria de la ciudadanía, asimismo de una manera *inmediata* y a todos visible. Por este motivo se puede *remitir*, directa y constantemente, a la vida y el pensamiento cotidianos. Hemos visto ya un ejemplo de ello en la conducta estoico-epicúrea que se manifestaba en la experiencia cotidiana de los hombres «corrientes». Pero la perspectiva cotidiana de las gentes se transformó de una manera parecida en virtud de los descubrimientos geográficos, la invención de la pólvora, de la imprenta y del universo copernicano, por no mencionar sino los factores más importantes.

Quiero hacer hincapié en el impacto recíproco de ciencia y vida cotidiana no sólo por oposición al pasado, sino también en comparación con el futuro, pues en el siglo XVIII el curso de la evolución había «trascendido» ya esa armonía en ciertos aspectos. En virtud del comienzo del ciclo burgués de acumulación se planteó

una interacción constante entre las necesidades creadas por el desarrollo de los medios de producción y la evolución de la ciencia; paralelamente, la colaboración entre pensamiento filosófico y problemas vitales se volvió también más intensa. Sin embargo, esa inmediatez que fue tan tangible durante el Renacimiento acabó por fenecer. Los frutos —o azotes— técnicos del progreso de las ciencias se volvieron evidentes para todos. Pero los problemas científicos en cuanto tales llegaron a un grado de abstracción y tecnicismo que sobrepasaron la comprensión y la capacidad del pensamiento humano diario; la ciencia dejó atrás al pensamiento cotidiano. La ciencia renacentista, en cambio, permaneció dentro de los límites del pensamiento de cada día; su tecnología no se había separado aún de la técnica cotidiana hasta el punto de que el profano no pudiera captarla con rapidez relativa y su visión del mundo era aún tan antropomórfica que bastaba con asimilarla como una simple «prolongación» de la imaginación de todos los días. El primer descubrimiento científico que escandalizó a la imaginación cotidiana fue el universo copernicano; para captarlo había que abandonar el suelo seguro del testimonio de los sentidos. Sin embargo, pudo abrirse paso hasta el hombre de la calle con facilidad relativa, en parte porque encajó en las férreas necesidades de ateísmo práctico, en parte también porque podía «imaginarse» con la ayuda de una sencilla alegoría (imaginaos dos esferas, una grande y otra pequeña; ¿por qué habría de circular la grande alrededor de la pequeña cuando es más natural que la pequeña lo haga en derredor de la grande?). Fue esta concreción, esta palpabilidad, esta cualidad antropomórfica —o, por decirlo claramente, el relativo subdesarrollo de la ciencia— lo que posibilitó, no sólo a los resultados científicos sino también a los problemas de la ciencia en su totalidad, su inmersión en la conciencia cotidiana. A esto hay que añadir que en las ciudades-estado italianas la interacción referida recibió el apoyo de la relativa existencia de una capa social campesina ligada a la naturaleza; en Florencia, Venecia y Roma, casi toda la población estaba directamente relacionada con todo lo que afectara a la navegación o la industria. Las «noticias» científicas se difundían con rapidez en las pequeñas ciudades-estado; era difícil que una capa social quedase al margen.

A diferencia de lo ocurrido con la ciencia, para los intereses artísticos no hubo ruptura considerable en el paso de la sociedad feudal a la renacentista. Con todo, el arte y la vida diaria se diferenciaban menos durante la Edad Media que durante el Renacimiento. La religión formaba parte de la vida cotidiana, como también la formaba —para determinados estamentos— el servicio caballeresco: el arte era indistintamente el siervo de una o de otra. La música, la poesía y las artes figurativas comparecían en los días de fiesta, remate de la vida cotidiana. Y es bien sabido

que los artistas no se distanciaban a sabiendas de la artesanía y el entretenimiento.

De lo dicho se infiere que también en esto fue el Renacimiento una coyuntura crítica. Fue en este período cuando el arte *se separó* de la *techné* y el entretenimiento y cuando el artista tomó en consideración *al arte en sí como objetivo* consciente en vez de tenerlo por un producto indirecto de la actividad religiosa o artesanal. La individualidad y autoconciencia del artista aparecieron de forma paralela a la jerarquía de los artistas. Esto último es de capital importancia porque tal vez no haya existido un período histórico que fuera tan precisa e inequívocamente capaz de *clasificar a sus contemporáneos desde la óptica de la grandeza artística.* Cellini y Vasari, por ejemplo, grandes rivales donde los haya, situaron a los *mismos* artistas (Giotto, Masaccio, Leonardo, Giorgione, Miguel Ángel) en la cúspide de sus respectivas jerarquías de grandeza. La separación de arte y vida cotidiana, en efecto, posibilitó la influencia recíproca, constante y fructífera entre ambos. Y ello porque la vida cotidiana no se limitaba ya a asimilar el arte como si éste fuera una parte integral de la vida diaria misma, sino que lo producía, honraba y exaltaba *en tanto que arte*; mientras que el arte, fiel a sus propias leyes, actuaba a su vez sobre la vida cotidiana como arte y se filtraba en ella. No tenemos más que recordar qué ocurría cuando las estatuas encargadas por el municipio eran inauguradas ante el palacio de la Signoria de Florencia. Si al día siguiente se descubría una estatua de mala calidad, se pegaban en ella cientos de poemas satíricos (que también se hacían llegar a los aposentos del artista), mientras que la escultura de calidad recibía aproximadamente idéntica cantidad de poemas de encomio: lo que demuestra el carácter público del arte y de los patrones artísticos, así como el buen gusto del pueblo (amén, por cierto, de su disposición a escribir versos). No es extraño que hombres que vivían por costumbre en un ambiente de objetos hermosos pudieran diferenciar lo bello de lo tosco y lo conseguido de lo malogrado; estimaban la creación de nueva belleza como un enriquecimiento de su *propia* vida. Por supuesto que Florencia fue una excepción en este sentido incluso durante el Renacimiento. Cuando Shakespeare afirma que «la reprobación de uno debe pesar más en vuestra indulgencia que un teatro repleto de los otros» se está refiriendo a una situación que tiene poco que ver con la florentina. No cabe duda de que el gusto del Renacimiento inglés, menos enraizado en la tradición y no cultivado por la ciudad-estado, no constituyó una norma tan fiable como el florentino. Pero eso no altera el hecho de que también el pueblo londinense sintiera como propio el género dramático y el teatro; las exigencias e intereses de la vida cotidiana originaron allí también una cultura teatral sin que dejara de notarse la interacción entre ambos factores. En consecuencia, *no hubo* una sola rama del arte renacentista que apuntara

hacia una cultura «superior» o «inferior». Dante apelaba al gusto de la aristocracia de la cultura y sin embargo fue a este mismo Dante a quien Boccaccio glosó públicamente en las iglesias. Nada había más popular que los cuentos de Boccaccio, mientras que Shakespeare y Ben Jonson invocaban al público del Globo y a la reina Isabel por igual. La cultura elevada, más restringida, como era el caso de la poesía latina, no sólo estaba más limitada en lo tocante a sus efectos, sino también en lo que respecta a calidad; su repertorio de conceptos, metáforas y expresiones, no obstante, también se filtraba hasta la vida cotidiana, no sólo en la existencia de los estratos cultos, sino también en la vida de las gentes corrientes (como atestiguan fielmente los cuentos de Boccaccio).

La actividad artística se fue así diferenciando, tanto subjetiva como objetivamente, de la praxis cotidiana; y precisamente a causa de ello comenzó a darse una marcada interacción entre la artesanía técnica (como, por ejemplo, la orfebrería y en general los oficios de destreza) y el arte, de un lado, y entre los temas artísticos y los problemas de cada día, del otro; fueron éstos los factores que aseguraron un elevado nivel general en lo referente al gusto. También en este sentido el Renacimiento fue un período de transición, una «mediación» fructífera entre la praxis medieval y la sociedad burguesa.

Tanto más sorprendente es la *tensión* que se dio en el mismo período entre *la ética intrínseca de la obra de arte y la ética de la conducta diaria*. La vida cotidiana estaba dominada por la *brutalidad* de la acumulación originaria; volveré a tocar con frecuencia el tema de la decadencia de los antiguos sistemas de valores y lo rudimentarios e inseguros que seguían siendo los nuevos desde la óptica de la sociedad en su conjunto. Aquí me limitaré a concretar el significado de la expresión «obra de arte», ya que nos ocuparemos principalmente de las artes plásticas. Fueron éstas las que heredaron los mitos para convertirlos en motivos temáticos y con ellos heredaron también sus hazañas y su jerarquía axiológica. Como la modernización y la nueva interpretación podían tocar las cosas salvo, precisamente, esa jerarquía señalada, la belleza y la autonomía del Renacimiento dotaron a las hazañas míticas de una belleza y un esplendor nuevos sin «acomodar» su jerarquía axiológica a la nueva época. Lo de menos era que el artista opinara —no limitándose a practicarlo— que traicionar a un amigo no era un delito de envergadura, especialmente cuando podía obtenerse algún beneficio (y según el testimonio de los contemporáneos ésta fue la opinión y la costumbre de algo más que unos cuantos artistas); ninguna de estas cosas alteraba la escala de valores plasmada en el tema de Jesús y Judas (que a nadie se le ocurrió transformar): la traición de Judas seguía siendo un crimen.

En la literatura del primer Renacimiento la situación distaba de ser la misma. Me remitiré una vez más a Boccaccio, puesto

que nos proporciona la imagen más completa de la vida cotidiana de su época y en él podemos ver de manera precisa qué actitud adoptó ante la vida cotidiana uno de los hombres más honrados del momento, casi un moralista. Consideremos los que retrata: la brutalidad, una brutalidad que hoy resulta sorprendente y casi increíble, era un acontecimiento cotidiano. «Rossiglione, en desmontando, con un cuchillo abrió el pecho de Guardastagno y con las propias manos le sacó el corazón, que hizo envolver en una grímpola de lanza»,[2] lo llevó a su casa y se lo dio a su mujer para la cena. La envidia hace aquí acto de presencia. Luego presenciamos el ejercicio de la autoridad paterna cuando fuerza a su hija, que ha alumbrado un hijo ilegítimo, a que elija entre el veneno y el puñal, a continuación le ordena que aplaste la cabeza del bastardo contra la pared y, acto seguido, que arroje los restos a los perros. Vemos aquí en funcionamiento toda una bárbara fantasía del estilo que ya conocemos por la historia de Tiestes y Atreo, aunque, habría que añadir, ni un solo dramaturgo griego *representó* jamás la espeluznante cena de los Atridas. Es obvio que Boccaccio representa esta clase de barbarie de manera negativa, pero de ningún modo con sorpresa; condena el hecho pero no se alarma, por lo que sus escritos conservan siempre cierta «objetividad». Pero son tan sólo unos cuantos relatos los que problematizan la jerarquía de valores; en un caso, por ejemplo, un pirata que además es ladrón de cadáveres se convierte en «héroe positivo». Piénsese, si no, en la celebrada historia de Ricciardo. Ricciardo está muy enamorado de Catella, mujer de su amigo. Cuando acaban por coincidir en cierto lugar merced a una estratagema y la mujer se resiste, Ricciardo le dice que si yace con él en aquel momento podrá mantener su reputación de virtuosa, pero que si no lo hace él mismo difundirá la especie de que fue ella la incitadora y provocará su ruina. «No sois la primera ni seréis la última en sufrir engaño, ni yo os he engañado para vuestro mal, sino por el soberbio amor que os tengo»,[3] le dice Ricciardo. Hay que dejar a un lado que hoy nadie llamaría amor a una cosa así, puesto que el concepto del amor individual no hacía sino aparecer en aquel momento. Pero me gustaría subrayar que las amenazas del hombre no pueden justificarse, sobre la base moral que fuere, como características de una persona honrada e inteligente: pese a ello ésta es la moraleja que desliza Boccaccio.

Para evitar malentendidos hay que decir que los cuentos de Boccaccio *en conjunto* manifiestan una jerarquía axiológica diáfana, razonable y justa. Opta siempre por lo placentero, que además *puede ser* bueno; he aquí el mensaje de los cuentos, de donde no se infiere en modo alguno que todo lo placentero haya de ser

2. Boccaccio, *Decamerón*, ed. cit., pág. 348.
3. *Ibid.*, pág. 234.

bueno por necesidad. Me limito a sostener que incluso en Boccaccio hay «deslices» que no tienen origen en su carácter —pues fue, repitámoslo de nuevo, un moralista que descolló en su momento como tal—, sino más bien en las realidades de la vida cotidiana de la época. Buena parte de la grandeza de Shakespeare se apoya en que a diferencia de sus contemporáneos que cometían «deslices» semejantes con mayor ahínco y frecuencia que Boccaccio (piénsese, sin ir más lejos, en *La duquesa de Malfi* o en *La tragedia del vengador*), dio muestras de una seguridad insólita al proceder a jerarquizar sus valores; para él la brutalidad nunca es «un hecho» a secas, sino que conduce a hombres y épocas a la destrucción (ahí está Macbeth, que ha «asesinado el sueño») y despierta indignación (véase el caso del sirviente que mata al de Cornualles después de haber dejado ciego a Gloster).

Cuando leyendo a Maquiavelo nos estremecemos al ver lo «natural» que resulta la presencia del veneno, el asesinato, el linchamiento o la traición, por lo menos en política; cuando leyendo a Cellini nos asombramos de la fría indiferencia con que habla de sus propios asesinatos: «luego le tiré para darle en el rostro, pero el espanto que tuvo le hizo volver la cara y le pinché cabalmente debajo de la oreja; luego repetí sólo dos golpes y al segundo se me cayó muerto de las manos, lo cual no había sido mi intención; pero, como suele decirse, tales golpes no se dan cuando uno quiere... y así, solito, me retiré por la calle Julia, pensando dónde me podría poner a salvo»,[4] no deberíamos olvidar que no se trata de casos excepcionales, sino de hechos más bien corrientes, y no sólo pertenecientes a la «alta» sociedad. Burckhardt describe el importante papel que jugaba la *bella vendetta* en la vida cotidiana de la gente normal. Habla de dos familias campesinas que, en el término de un mes, exterminaron a treinta y seis de sus miembros en el curso de una venganza recíproca. También nos informa de que la opinión pública, casi sin excepciones, tomaba partido por el asesino.

Esa brutalidad y fluidez de los valores no puede atribuirse en modo alguno a la irreligiosidad; fue herencia directa de la anarquía feudal. La diferencia se encuentra, a lo sumo, en el hecho de que como el Renacimiento había promovido en cierto modo el desarrollo de la individualidad, la venganza y otras formas de barbarie se fueron haciendo más individuales y surgían en aspectos de la vida donde no habían podido manifestarse anteriormente (como, por ejemplo, en la pugna por escalar posiciones; véase la actitud del Edmundo o el Yago shakespearianos).

El desarrollo de las relaciones de producción burguesas no podía, *ni en sí ni por sí*, poner punto final a la brutalidad de la anarquía feudal. Por el contrario, la competencia capitalista abonó nuevo terreno para el empleo de idénticos medios; aquellos que

4. Cellini, *Memorias y otros escritos*, ed. cit., pág. 151.

habían acabado con los enemigos de su familia podían acabar con sus enemigos personales y con todos aquellos que se interpusieran en el camino de su triunfo individual. El dicho *homo homini lupus* se puso en práctica de la forma más directa y feroz. Lo que en última instancia puso límites a la brutalidad individual e impidió que las personas siguieran tomándose la justicia por su mano fue, más que ninguna otra cosa, la evolución del *orden jurídico burgués*. En las ciudades italianas donde más se había desarrollado el sistema legal de la burguesía —esto es, donde la ley actuaba independientemente de los individuos e incluso de la burocracia civil dirigente— el Estado acabó por quedar enajenado, en cierta medida, de la clase dominante y aplicaba las leyes hasta en perjuicio de individuos y grupos de las propias clases dirigentes; en estos lugares, la práctica de tomarse la justicia por la mano no fue tan lejos como en otros sitios. Como aconteció en Florencia entre finales del siglo XIV y mediados del XV. *En este sentido, la aparición de un estado unificado y centralizado y la creación de un aparato jurídico más o menos universal contribuyeron enormemente a habituar a los hombres a formas «civilizadas» de conducta.* En cierta medida fue ésa la obra máxima de la ciudad-estado constitucional; en términos generales, no obstante, fue la *monarquía absoluta* la que inició y llevó a término ese proceso, propagando el dominio de la ley a sangre y fuego. Apenas nos atreveríamos a afirmar que el número de los que cayeron víctimas del asesinato «legal» bajo las monarquías absolutas fue menor que el de las víctimas de acciones individuales arbitrarias. En algunos aspectos, sin embargo, el juicio que se dicta en nombre de una ley alienada es *menos humano* que el dictado y ejecutado personalmente —aun cuando no se trate de ningún «asesinato legal»—, ya que tales juicios proceden según criterios formales y hacen abstracción del caso individual y de la totalidad de las circunstancias; sin embargo, es al mismo tiempo *más humano* porque priva al individuo de la posibilidad de venganza y de las precisiones acerca del grado y género de la vindicación, poniendo freno a la violencia de las pasiones mediante la plena responsabilidad del autor de los hechos perpetrados como consecuencia del exceso pasional. Reprime, en todos los sentidos de la palabra, el estrato más primitivo de la psique humana. Hegel afirma en cierto pasaje con resignación que ya no es posible escribir una obra shakespeariana porque se ha despojado al individuo de la facultad de premiar y castigar; la grandeza de los personajes de Shakespeare, para bien o para mal, descansaba en su capacidad de dar premio y castigo. Eso es cierto, naturalmente. Pero Hegel olvida mencionar que, en este sentido, el punto de vista de Shakespeare era sin lugar a dudas el de la monarquía absoluta. Otelo nos es más simpático que la justicia de la República de Venecia, a pesar de su desprecio por el individuo; y sin embargo, la detención de Otelo y Yago no sólo está legalmente justificada, sino

que además es justa. Simpatizamos con Romeo cuando venga la muerte de Mercurio, pero a la luz de consideraciones superiores el exilio que dicta el Príncipe es justo. Es posible que los vacilantes ciudadanos de Roma sean pigmeos comparados con Coriolano; pero son pigmeos a quienes los sentimientos personales no conducen jamás a la traición. Y esto sin hablar de las tragedias donde se manifiesta una condena inequívoca de la anarquía feudal.

He dado este rodeo para aportar un poco de claridad sobre la incontenida violencia del Renacimiento. No podemos pasar por alto que toda una larga época de evolución burguesa, que pasa por períodos de refeudalización y de republicanismo burgués, ha acabado por crear un aparato jurídico cada vez más impersonal y que, al hacerlo así, ha «civilizado» al individuo de manera creciente a despecho de todas sus inhumanidades. No es casual que incluso hoy se pueda desglosar de la psique de un pueblo la duración de su período de evolución burguesa y su experiencia de un sistema jurídico burgués. Durante el florecimiento renacentista hubo numerosos hombres honrados que se enfrentaron con ese problema. El estoicismo y el epicureísmo de la época representaban en parte una pugna contra el desenfreno del individuo. Por lo demás, sin embargo, lo que planteaba y azuzaba incluso mayores polémicas era la cuestión del *estilo de vida* propio.

A lo largo de la Antigüedad y la Edad Media no hubo esencialmente ninguna diferencia entre modo y estilo de vida. Uno nacía en cierto lugar de la comunidad y de la división social del trabajo dada y eso era lo que determinaba el modo de vida personal; lo que el individuo podía hacer, a lo sumo, era «variar» su modo de vida, pero nada más. La ruptura del cordón umbilical que lo vinculaba a la comunidad creó entonces una nueva dinámica en este sentido. Los ingresos de un hombre y el lugar que ocupaba en la división del trabajo seguían determinando su modo de vida; de ellos dependían los límites de su jornada laboral y tiempo libre, así como los recursos a la hora de utilizar su ocio, sus oportunidades en la vida pública y factores similares. Pero el modo de vida acabó por convertirse, en cierto sentido, en un marco tan sólo; en el interior de sus confines el individuo podía poner en práctica *actitudes éticas diferentes*, según su personalidad y opciones morales; y ello, por cierto, no sólo en lo referente a las decisiones que atañían a grandes coyunturas de la vida, sino con mayor justeza en los asuntos de *la vida cotidiana*. Dirección consciente de la experiencia diaria dentro del modo de vida dado: esto es lo que llamamos estilo o conducta de vida.

Fue en esta época, cuya brutalidad ya he descrito, cuando apareció por vez primera el imperativo de *humanizar la vida cotidiana* y desarrollar un tipo humano de conducta. Se trata, obviamente, de dos cosas relacionadas. Mientras la vindicación feudal y la venganza eran costumbres sin más, seguían formando parte *necesaria* del modo de vida. Tan pronto como dejaron de ser costum-

bres se volvieron más individuales y, en consecuencia, no podían tenerse ya por tan necesarias, cedieron el paso a la aparición, *contrapuesta,* de una gama de modos de conducta, autónomos también, dirigidos expresamente contra la barbarie. Si oímos hablar de la «vida de belleza», de la «vida estetizante» del Renacimiento, todo ello no se refiere a una vida que hubiera de orientarse según las leyes del arte; por el contrario —como ya sostuve en relación con el potencial único de las artes figurativas— quiere decir que la belleza y la armonía representadas en el arte, el sistema de valores encarnado por éste, tenían que aplicarse a su vez a la realidad *como sistema de valores.* La jerarquía axiológica que se había manifestado en el mundo de la belleza (y que, por supuesto, se había abierto paso hasta allí desde el mundo social de la ética) tenía que ponerse en práctica en la vida diaria. De esta manera, *la pugna por una «vida de belleza» y por «llevar una vida de belleza»* —que trataré más extensamente en relación con Ficino— *representaba el enfrentamiento de los valores de los códigos míticos ateniense y cristiano, bajo forma secularizada, con la realidad de la época renacentista y el deseo de realizar esos ideales frente a la moralidad usual del momento.*

En efecto, aparecen numerosas facetas exclusivamente exteriores propias de ese «llevar una vida de belleza». La gracia y el encanto, por ejemplo, se volvieron valores fundamentales de la conducta. Pero mucho más importante fue *la discreción,* que en el sistema de valores de Castiglione ocupó un lugar particularmente descollante. La discreción, sensibilidad ante el individuo humano y momento concreto, dista de ser idéntica a la prudencia del «término medio». La *prudentia* es aquello que capacita para juzgar correctamente la situación dada y hacer en consecuencia lo *preciso.* Su necesidad se da, pues, en las decisiones éticas. La discreción es algo menos y más a la vez que la prudencia. Es menos porque por sí misma no puede juzgar lo que es «correcto» o «bueno», cosa para la que precisa de la prudencia. Es más porque no sólo aparece en conexión con las opciones éticas, sino que asimismo penetra *la vida toda;* su práctica es por tanto una obligación cotidiana y debe actuar incluso allí donde no se plantean decisiones del contenido moral. Puesto que se orienta hacia la individualidad del «otro» o de «los demás», requiere presuponer la individualidad y autonomía de los seres restantes y «acomodar» a ellos una norma (y he puesto comillas al término porque no se trata aquí de una adaptación absoluta). La discreción, por consiguiente, como parte integrante de la conducta apropiada, es una categoría decisiva; exige que se tomen en consideración las individualidades ajenas en el curso de la vida diaria y la convivencia social.

La vida cotidiana fue un *tema* del pensamiento renacentista tan importante, al menos, como las cuestiones ontológicas, gnoseoló-

gicas, artísticas o éticas; más todavía, se dio una interacción constante y fructífera entre esas materias «técnicas» y el estudio analítico de la vida cotidiana. Las primeras fueron, en su mayor parte, resultados de la disección de la segunda. Lukács ha puesto de manifiesto en su *Estética* que en la vida diaria están todavía presentes y de forma indiferenciada tipos diversos de reflejo, en particular el artístico y el científico. Esta carencia de diferenciación hace posible recurrir al pensamiento cotidiano cuando se habla de *cualquier* forma de reflejo y nos faculta para extraer amplias conclusiones del análisis. (Ya hemos observado que esto es válido incluso en lo que atañe a la filosofía y las ciencias naturales, que en aquella época eran todavía antropomórficas.) Petrarca y Montaigne —sobre todo el segundo— hicieron contribuciones a la ética que continuaron siendo válidas durante siglos. Sin embargo, no partieron nunca de categorías éticas, sino, por el contrario, de la experiencia cotidiana que generalizaron. El estilo *aforístico* fue expresión de esta modalidad de pensamiento. Algo digno de mención es que la vuelta a la observación de la vida diaria ha conducido siempre a la recuperación del estilo aforístico, como en el caso de La Rochefoucauld, Diderot y Feuerbach. La categoría fundamental del arte tuvo que ser la «imitación». Aunque este hecho no se limitó al arte, sino que se extendió hasta abarcar *la vida en su conjunto,* cuyos predios particulares, según iban apareciendo en el arte, había que analizar (obsérvese a Maquiavelo y Leonardo). Al mismo tiempo, Leonardo basó sus análisis científico-técnicos en la observación de la experiencia diaria y el trabajo cotidiano para transmitirlos también bajo la forma de aforismos. Nuevas *ciencias* brotaron de este modo de la experiencia cotidiana: la economía (con Alberti), la política y la ciencia bélica (con Maquiavelo), la ciencia jurídica y del Estado (con Grocio) y así sucesivamente.

Fue Pomponazzi el primero que estudió analíticamente la separación y, a partir de aquí, la nueva interacción entre la vida cotidiana, el conocimiento científico y las habilidades técnicas especializadas. No sabemos qué es preferible: si elogiar su genialidad o condenar la estrechez de sus sucesores al abordar de nuevo esta problemática; lo que resulta claro es que se enfrentó a la cuestión de una manera que superó en profundidad a muchos de sus predecesores y a no pocos de sus sucesores, incluyendo entre ellos a nuestros contemporáneos.

Según todas las apariencias parte directamente de Aristóteles al destinguir las diversas facultades del intelecto y las diferentes formas de pensar. Aristóteles había distinguido la *phrónesis* (prudencia ética), la *episteme* (inteligencia científica) y la *sophia* (sabiduría contemplativa). El Estagirita había planteado ya el problema de que mientras todos tenían necesidad de prudencia para realizar opciones correctas y apropiadas, y cualquiera podía adquirir *episteme,* eran muy pocos los que alcanzaban el estadio de

la sabiduría. En su opinión, sin embargo, se trataba exclusivamente de una cuestión de *capacidad* individual y de ninguna manera *en relación con la estructura concreta de la sociedad establecida.* Las dos formas de conocimiento, *sophia* y *episteme,* eran igualmente teóricas; sólo se diferenciaban en su objetivo. Sólo la *phrónesis* constituía la «razón práctica» y estaba en la base de la *techné* y la *energeia,* que eran las dos formas en que aquélla se manifestaba; Aristóteles no hizo en este punto ninguna diferencia entre práctica técnica y práctica ética.

Pomponazzi toma esta situación como punto de partida propio, pero de tal manera que modifica el contenido, la fuente y el sentido de la clasificación entera. De entrada, sus tres «intelectos» son el *teórico,* el *práctico* u *operativo* y el *productivo.* Todo conocimiento científico pertenece al intelecto teórico; así, *lo decisivo es el tipo de pensamiento, no el objeto del mismo.* La «sabiduría» entra en la misma categoría que la actividad científica. Paralelamente, la *phrónesis* se divide en dos. La inteligencia «práctica» u «operativa» continúa siendo la «facultad práctica» de la ética. Pero la *techné,* facilidad particular para la actividad manual, constituye un tipo aparte de inteligencia, el «intelecto productivo».

¿Por qué esta nueva distinción? La razón se encuentra en que Pomponazzi no considera las distinciones entre las facultades del intelecto como algo *dado de una vez por todas. La diferenciación de las facultades del intelecto es para él un resultado de la división social del trabajo.* Dada su intuición pudo crear en un momento decisivo un concepto dinámico del hombre porque enfocó la personalidad humana según su interacción con las relaciones sociales y *productivas* concretas. No he subrayado la palabra «productivas» por casualidad. Que el hombre fuera un «animal social» fue para Aristóteles ni más ni menos que un hecho dado. Lo que se busca en el presente contexto, sin embargo, es una respuesta a la pregunta: *¿Por qué* es el hombre un animal social? «En realidad, todo el género humano es como un cuerpo compuesto de diversos miembros que tienen funciones diversas y se encuentran todavía ordenados por la común utilidad del género humano, y el uno da al otro y recibe de aquel al que da, *teniendo todos funciones recíprocas.* Y no todos pueden ser de igual perfección, sino que a uno se le asignan funciones más perfectas y al otro por el contrario más imperfectas. Si se aboliese esta desigualdad, o perecería el género humano o no existiría de modo perfecto.»[5]

A partir de esta única cita sería difícil establecer, por supuesto, si se trata de una simple repetición de Menenio Agripa, una aplicación del concepto jerárquico-tomista «cada uno en su sitio» o una premonición del Leviatán de Hobbes y Mandeville. De lo que veremos a continuación se perfila claramente que no se trata

5. Pomponazzi, «De la inmortalidad del alma», en Cassirer y otros, *The Renaissanse philosophy of man,* ed. cit., pág. 346. (Cursivas de A. H.)

de ninguna de estas cosas. El supuesto que lo separa del pensamiento de Agripa y de las tesis del tomismo tradicional es que, para Pomponazzi, el principio de «cada uno en su sitio» no remite nunca a la función que se representa *en la jerarquía social,* sino (como luego habremos de ver) a la relación que mantiene el individuo particular con *un tipo específico* de trabajo, al margen —por lo menos relativamente— del lugar que ocupe en la jerarquía social. El carácter feudal de la cooperación social se encuentra de este modo en su punto final, perfilándose el camino que conduce a la producción de mercancías y al sistema social burgués. Sin embargo —y hay que tenerlo presente en este momento—, estamos al mismo tiempo a considerable distancia del pensamiento de Hobbes y Mandeville. A partir de estos últimos se hace explícito que el envilecimiento de las masas se debe a la división burguesa del trabajo que origina la pobreza, la ignorancia y la desdicha de la inmensa mayoría para que el conjunto, el Estado y la sociedad, pueda enriquecerse a pesar de todo ello y precisamente por ello. Pomponazzi, en cambio, se siente satisfecho con la ilusión —ilusión legítima en la ciudad-estado renacentista, en el caso presente Venecia— de que la división del trabajo, que asegura el bien público y el incremento del conjunto social, es capaz al mismo tiempo de procurar la felicidad de *todos los individuos.* Pomponazzi es enemigo de toda concepción aristocrática de la dicha —como la noción de «sabio»—, que niega la posibilidad o la necesidad de felicidad a aquellos que se encuentran en el entramado de la división social del trabajo, cualquiera que sea su lugar específico: «Un conocimiento tal precisa de un hombre de naturaleza excelente y al tiempo indiferente del todo a las cosas mundanas, de buena naturaleza, es decir, sana, y no falto de las cosas necesarias. Pero estos hombres son rarísimos: en el curso de las centurias a duras penas se encuentra uno, según enseña la experiencia de todos los días y la historia nos demuestra. Y esto repugna a la idea de felicidad porque ésta es un bien apto para cualquier hombre que no sea un incapaz, dado que todos los hombres la desean.»[6]

Pomponazzi abandona la esperanza de que todos los seres humanos puedan alcanzar una personalidad polifacética y sin embargo no renuncia todavía a la posibilidad de que todos pueden *autorrealizarse.* También aquí se expresa el carácter de *transición* de la época renacentista.

Pomponazzi busca la *posibilidad objetiva* de felicidad y autorrealización en la dialéctica establecida entre la totalidad de la vida cotidiana y las actividades especializadas inherentes a la división del trabajo: «... para alcanzar un fin común de este género los hombres todos deben participar de tres intelectos: especulativo, práctico u operativo y productivo. De hecho *no hay hombre*

6. *Ibid.*

sano y en la edad debida que no posea algo cuando menos de estos tres intelectos... Pues cada cual tiene algo de especulativo y hasta es posible que algo propio de cada ciencia especulativa. Porque el hombre conoce cuando menos los principios, según se afirma en el II, I de la Metafísica, que son como las puertas de la casa, que todos las conocen: ¿Quién es en verdad el que no conoce primeros principios como "una cosa es o no es" y "una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo"? ¿Quién es del todo ignorante de Dios? ¿Del ser, de lo uno, de la verdad, del bien?... Y también de las cosas naturales, claro está, dado que éstas quedan sujetas a los sentidos, que por principio encuentran el intelecto. También en la matemática es fácil demostrarlo con claridad, dado que sin números y figuras no se puede conducir la vida humana; y todos los hombres conocen las horas, los días, los meses y los años y muchas otras cosas que son objeto de los astrónomos. Y no menos conoce el hombre, como no sea ciego, algo de lo que se ve, obra de la facultad óptica; y si no es sordo, alguna cosa armónica, que pertenece a la música. ¿Y qué decir de la retórica y la dialéctica?»[7]

De este modo, sin excepción ninguna, todas las ciencias penetran en la vida diaria y, más aún, en la vida cotidiana *de todos,* lo que implica dos cosas: que no existe una línea de demarcación clara entre ciencia y vida cotidiana y que es muy tenue la barrera que se alza entre la capacidad de pensar y el contenido del pensamiento de los hombres.

Lo mismo puede decirse del intelecto práctico y del productivo: «... por lo que toca al intelecto operativo, que se refiere a las costumbres, las cosas públicas y domésticas, también resulta clarísimo porque a cada uno le es dado conocer el bien y el mal, formar parte de un estado y de una familia.»[8] Y de nuevo: «Mientras que en lo que hace al intelecto productivo, también resulta claro para todos, *puesto que ningún hombre puede vivir la vida sin él. Porque sin las cosas mecánicas y necesarias para la vida el hombre no puede resistir.*»[9] Considero este último elemento muy importante. No estoy de acuerdo con la opinión que sostiene que durante la Antigüedad se despreciaba todo tipo de trabajo; sin embargo, no cabe duda de que *la cualidad universal de la manipulación técnica* sólo se hizo posible en la época del desarrollo continuo de los medios de producción. No se trata simplemente de descubrir que el trabajo humano es el elemento que sustenta la sociedad. Esto ya se había formulado en la observación que afirmaba que o todos realizan su trabajo propio o la sociedad termina por hundirse. La diferencia radica en que Pomponazzi trata de caracterizar al *hombre en general como el ser que tra-*

7. *Ibid.*, págs. 353-354. (Cursivas de A. H.)
8. *Ibid.*, pág. 354.
9. *Ibid.* (Cursivas de A. H.)

baja, no limitando la actividad productiva a las clases y estratos que efectivamente trabajan. Y a esta facultad universal, presente en todos, atribuye no sólo el poder de crear y producir, sino también el de la manipulación tecnológica, es decir, *el uso de los objetos* creados por el hombre. De este modo, el hombre es por necesidad tanto un ser productivo como un ser ético y cognoscitivo.

Volvamos en este punto a la división social del trabajo. ¿Qué lugar ocupa ésta en el ejercicio de las facultades productiva, cognoscitiva o teórica y operativa?

El intelecto teórico no se encuentra en todos en igual medida. Caracteriza la vida diaria de cada cual, ciertamente, pero sólo se da de una forma evolucionada y completa en aquellos cuyo *oficio* es la ciencia: «Por esto, aunque todos los hombres posean un poco de ello [intelecto teórico], son muy pocos los que lo tienen y pueden tenerlo de modo completo y definitivo.»[10] En el caso del intelecto productivo la situación es similar, pero diferentes las proporciones, ya que son muchos los individuos que trabajan. «El intelecto productivo, que es el más bajo y mecánico, es común a todos... Y esto es necesario principalmente porque la mayor parte de los hombres está encargada de ello.»[11] Sin embargo, tampoco corresponde a todos en igual proporción. Aquellos que no se ocupan de la producción de bienes lo poseen en menor medida. Además, Pomponazzi distingue asimismo entre *clases diferentes de trabajo*; quien es maestro de un oficio no puede serlo al mismo tiempo de otro. «Un solo artesano no debería entregarse a diversas actividades»,[12] dice.

La situación varía, empero, en lo relativo al intelecto ético: «Sin embargo, el intelecto operativo es verdaderamente conveniente al hombre. Y *los* que no sean imperfectos *deberían conseguirlo por completo*; según esto, se llama al hombre completa y absolutamente bueno y malo, mientras que según el intelecto teórico y productivo no se le llama lo anterior sino en parte y relativamente.»[13] La moral es así un fenómeno social universal, sin la menor referencia a la división del trabajo. La idea goethiana de que todos pueden ser igualmente «completos» aparece en este lugar por vez primera, expresada y sustentada por términos teóricos.

Parece que ya no cabe ahora duda alguna acerca de que la teoría de la división del trabajo de Pomponazzi nada tiene que ver con la resurrección del pensamiento de Agripa ni con una adaptación de la doctrina jerárquica del tomismo. Porque en su concepción de las cosas ni las capas sociales ni los estamentos

10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, pág. 355.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*

medievales poseen su «virtud» especial y particular; se aplican a todos los seres humanos los mismos criterios y valores morales y éstos recaen sobre aquéllos considerados en calidad de individuos, no como miembros de un estamento social. Todo el hilo de pensamiento pomponazziano se fundamenta así sobre la *igualdad* de los hombres, en la igualdad burguesa de los hombres: igualdad en tanto que individuos subordinados a la división del trabajo y ocupados en el intercambio de mercancías.

En este lugar, sin embargo, quisiera volver a los conceptos de universalidad y *felicidad* individual enunciados por Pomponazzi dado que juegan en su pensamiento un papel no pequeño.

A partir de las circunstancias sociales de su tiempo, Pomponazzi saca la conclusión de que *la universalidad como tal sólo es característica de la especie humana*; o sea que los individuos sólo pueden ser universales éticamente, ya que la universalidad según Pomponazzi es siempre una categoría *teleológica*: habla, en efecto, del fin *del individuo* relacionándolo con la finalidad *del género humano.* El individuo participa del fin de la humanidad, pero sólo se desenvuelve con acierto en su unilateralidad relativa: «No todos los hombres poseen el fin último ajustado a la parte si no es como parte del género humano. Y es suficiente que tenga en común el fin humano.»[14]

Pero la felicidad del individuo puede ser total, como hemos visto. Pues la felicidad —y Pomponazzi sigue aquí el pensamiento tradicional— es el resultado de una vida virtuosa. ¿Qué es esencial, sin embargo, para una vida de felicidad y una conducta virtuosa? Lo esencial es que el hombre comprenda que es una *parte* de la evolución de la humanidad entera, que reconozca *su propio lugar* y las funciones que corresponden a su naturaleza para cumplirlas al máximo gracias a su capacidad, sabiendo que de esa forma participa de la finalidad de la especie. Así volvemos a la *conducta vital del estoicismo,* que aparece aquí con nuevo enfoque: la división del trabajo. El honrado desempeño del propio trabajo, la observación del «todo» en la «parte»: he aquí el estoicismo propio de la sociedad productora de mercancías.

Hay que acentuar, sin embargo, que no se trata en modo alguno de una defensa, ni siquiera si se compara con el pensamiento de Hobbes. Porque Pomponazzi parte de un *statu quo* social y humano donde la división del trabajo existe ya, en efecto, pero donde el carácter polifacético de los individuos estaba asimismo asegurado en el marco dado de la división social del trabajo. La «participación» en el intelecto teórico y el productivo caracteriza, según Pomponazzi, *la vida cotidiana de todos*; lo que hizo *no fue un simple análisis estructurador de la interacción entre ciencia y pensamiento cotidiano, sino una descripción del*

14. *Ibid.*, pág. 356.

statu quo *de su época.* Ésta fue, a su vez, una época en que la unidad de ciencia, praxis, producción y ética fue mucho más efectiva que durante los *siglos sucesivos.* Con esto se obtiene una respuesta para el interrogante enunciado al principio de esta sección: ¿fue Pomponazzi un genio de excepción o su obscurecimiento se debió a la estrechez intelectual de los pensadores de los siglos siguientes? No deseo minimizar la grandeza de Pomponazzi si digo que no se dio ni lo uno ni lo otro, sino, por el contrario, una coincidencia de la versatilidad antigua con la nueva en el marco temporal del Renacimiento, coincidencia que hubo de romperse después. En los tiempos que siguieron fue difícil encontrar pensamiento científico, capacidad práctica dilatada e integridad moral en la existencia burguesa cotidiana de los individuos normales, del «hombre medio» según se dijo después; más difícil todavía descubrir el vínculo creativo que engarzaba el pensamiento indiferenciado de cada día con las formas reflejas diferenciadas (aunque ese vínculo existió siempre); y prácticamente imposible describir o programar la universalidad del hombre y la humanidad. Salvo unas cuantas excepciones —y éstas corrieron a cargo o de soldados del Renacimiento o de precursores del socialismo—, aquella posibilidad no volvió a darse hasta Marx.

La tendencia democrática de la ciencia y la filosofía del Renacimiento y su interacción con la vida cotidiana no impidió la crítica de ésta. Hay que citar principalmente a Montaigne, uno de los más profundos analistas de la vida cotidiana: «Debe acostumbrarse a penetrar los rasgos reveladores: el boyero, el albañil, la persona que pasa por la calle, todo debe examinarlo, apoderándose de lo peculiar de *cada uno,* pues todo es bueno para la casa.»[15] Sin embargo, intuía a menudo los obstáculos que se alzaban en el sendero del pensamiento cotidiano, sobre todo allí donde ponían en evidencia que la práctica y los principios de la cotidianidad estaban en conflicto con los elaborados ideales estoicos. Mencionaremos un ejemplo: Montaigne descubre que el pensamiento diario está *forzado a lo particular.* «Vivimos como encerrados en nosotros mismos y nuestra vida muchas veces no ve más allá de nuestras narices... Cuando las viñas se hielan en mi lugar, el cura considera que es la ira de Dios recayendo sobre el género humano y afirma que la sed ahoga ya hasta los caníbales.»[16]

La referencia al cura rural indica que Montaigne se daba cuenta de en qué medida era precisamente la religión la que se apoyaba en esa cortedad, estableciendo una visión del mundo a partir de la vinculación del hombre a lo particular y de su necesi-

15. Montaigne, *Ensayos,* ed. cit., pág. 148. (Cursivas de A. H.)
16. *Ibid.,* pág. 150.

dad de generalizar abstractamente *los intereses y tribulaciones* (o golpes de buena suerte) que *le* afectaban de manera directa.

Sin embargo, fue Bacon el que llegó más lejos en la crítica de la vida cotidiana; en este sentido (especialmente en este sentido) es un verdadero precursor de los filósofos del XVII. Me gustaría resaltar que también él se apoyó *conscientemente* en la experiencia diaria, oponiendo de forma polémica los resultados obtenidos al dogmatismo y la especulación inmovilista de la escolástica. Para Bacon, empero, el pensamiento científico no era sólo una prolongación sistematizada y sintética del pensamiento cotidiano, como lo era para los pensadores típicos del Renacimiento; era también, al mismo tiempo, algo que negaba y contradecía en ciertos aspectos las actividades mentales de todos los días. En este sentido, Bacon no se limitó a descubrir «errores» en la estructura de la experiencia cotidiana, que la ciencia, en tanto que experiencia abstracta y generalizada, pudiese «corregir»; se trataba más bien de «errores» *típicos y necesarios* que por ello mismo no podían tacharse ya de errores, sino de formas intelectuales que correspondían *necesariamente* a la *estructura normal* del pensamiento cotidiano. Bacon alcanzó a darse cuenta de que: *a*) la ciencia y el pensamiento diario se influyen mutuamente y pueden relacionarse entre sí, pero que *b*) al mismo tiempo, el pensamiento cotidiano posee su estructura propia, distinta de la ciencia, por lo que en consecuencia las «verdades» cotidianas carecen de valor como demostraciones y como verdades científicas; y de que *c*) ambas clases de pensamiento son igualmente necesarias para la praxis humana habitual.

«Los hombres expertos pueden ejecutar y tal vez juzgar los negocios particulares, uno por uno; pero los aspectos generales, el entramado y la ordenación de los asuntos saldrán mejor si proceden de los dotados... Éstos perfeccionan la naturaleza y son perfeccionados por la experiencia»,[17] dice Bacon. He seleccionado a propósito este pasaje porque aquí no se habla de las ciencias naturales, sino de la dirección de los negocios, del gobierno y las finanzas. El pasaje demuestra que los tres aspectos de la posición baconiana que acabamos de analizar no se refieren sólo a la conexión de experiencia, teoría y práctica en lo tocante al mundo natural, sino también a *todo* tipo de experiencia, teoría y práctica.

El sumario más conciso del pensamiento baconiano se encuentra en su *Novum Organum*. Bajo el rótulo de «ídolos de la tribu» desglosa Bacon los rasgos típicos de la estructura del pensamiento cotidiano:

1. «El entendimiento humano es con respecto a las cosas como un espejo infiel que, recibiendo sus rayos, mezcla su propia naturaleza con la de ellos y de esta suerte los desvía y corrom-

17. Bacon, *Essays*, Londres, 1900, págs. 123-124.

pe.»[18] El pensamiento cotidiano. por consiguiente, es general y necesariamente *antropomórfico.* Lo que se convierte en un problema particular para el estudio de los objetos cuya existencia y funcionamiento son del todo independientes del entendimiento humano.

2. «El espíritu humano se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza de los que en ellas encuentra.»[19] El pensamiento cotidiano se caracteriza por la suposición de regularidades, como la armonía y las relaciones causales, con cuya ayuda puede la praxis organizarse de manera más sencilla y fácil. Se trata del *pragmatismo* del pensamiento cotidiano. Mientras un «orden» o una «universalidad» de este tenor ofrezca *seguridad* en casi todos los casos reales de la práctica cotidiana, al pensamiento cotidiano no le importará que en ciertos casos —excepcionales— pueda frustrarse la práctica a causa de dicha falsa universalidad. (La ciencia en situaciones así pone en tela de juicio toda la teoría, el sistema entero; aunque los casos donde no exista conformidad con la teoría sean excepcionales, la teoría en cuestión seguirá siendo problemática en su totalidad.)

3. «Y aun cuando el espíritu no tuviere ni ligereza ni debilidad, conserva siempre una peligrosa propensión a ser más vivamente impresionado por un hecho positivo que por un experimento negativo.»[20] En el pensamiento cotidiano esto se traduce por la aparición de un sistema de *prejuicios.* Al igual que en el caso anterior, la raíz de este fenómeno se encuentra en la orientación *práctica* del pensamiento cotidiano. Las ideas preconcebidas y los prejuicios facilitan la orientación, la decisión y la actuación en igual medida que un «orden» y una «universalidad» supuestas. Pero mientras lo último se refiere siempre al conjunto y adquiere en consecuencia carácter de *Weltanschauung,* las ideas preconcebidas, que brotan de hipergeneralizaciones precipitadas, se refieren *a los fenómenos aislados o a grupos de fenómenos,* por lo que su efecto es limitado. Claro que siempre existe una conexión más o menos estrecha entre el sistema de ideas preconcebidas y la imagen del mundo presupuesta, pero una de las razones de la existencia y la funcionalidad de los prejuicios es la necesidad de ideas preconcebidas en la práctica cotidiana. Debe aclararse, sin embargo, que no toda idea preconcebida es un prejuicio en el sentido corriente del término.[21]

La segunda parte de la tesis baconiana apunta el reverso del mismo fenómeno. Objetivamente hablando, el escepticismo juega

18. Bacon, *Novum Organum,* Fontanella, Barcelona, 1979, pág. 40.
19. *Ibid.,* pág. 42.
20. *Ibid.,* pág. 43.
21. He tratado este problema en «Az elóitélet problémája» («El problema del prejuicio»), del volumen *Társadalmi szerep és elóitélet* (*Prejuicio y función social*), Budapest, 1966.

en la vida diaria un papel mucho menor que en el pensamiento científico y crítico. (El tipo de negativa que no tiene carácter escéptico es siempre y al mismo tiempo una afirmación.) *Una visión escéptica del mundo* tropieza con la práctica cotidiana; es de todos sabido que quienes poseen una visión del mundo escéptica se ven forzados a desprenderse de ella parcialmente en las actividades de la vida diaria. En principio, *el escepticismo referido a un solo fenómeno concreto o a grupos de fenómenos* puede servir de acicate en la práctica de todos los días, asimismo. En la realidad, sin embargo, este tipo de comportamiento, en tanto que resultado de la combinación de otros factores, es muy raro. Podría señalarse que esta suerte de actitud fue mucho más común de lo normal durante los siglos clásicos del Renacimiento precisamente a causa de la popularidad y difusión de la conducta estoica.

4. «Maravíllase el espíritu humano sobre todo de los hechos que se le presentan juntos e instantáneamente...»[22] Lo que Bacon ha descubierto aquí es la *economía* del pensamiento cotidiano. En todos los ejemplos concretos, el razonamiento corriente suele detenerse en la primera explicación o principio que le parece *evidente,* siempre, claro está, que con su ayuda pueda trabajar relativamente libre de errores. Incluso la simple *probabilidad* —y no digamos ya la certeza científica— tiene la fuerza de la verdad patente. (Si se espera obtener la seguridad absoluta, es difícil que se resuelva nada en la mayoría de los casos.)

5. El entendimiento humano busca siempre las leyes más generales: «Pero sucede entonces que queriendo remontarse más en la naturaleza, desciende hacia el hombre, al dirigirse a las causas finales, que existen más en nuestra mente que en la realidad, y cuyo estudio ha corrompido de rara manera la filosofía.»[23] Bacon se percata aquí del nexo que une *la hipergeneralización con el antropocentrismo.* En el proceso de generalización, el pensamiento cotidiano se abstrae de los elementos mediadores; con la ayuda de la inducción acientífica, analogías y semejanzas inherentes, generaliza exageradamente a partir de la observación de un escaso número de fenómenos (realice mediata o inmediatamente dicha observación). Francis Bacon ha analizado ya los otros aspectos de esta clase de hipergeneralización. Eran —recordémoslo— el antropomorfismo, la adopción de un orden y una universalidad, la primacía de la afirmación sobre la negación (antiescepticismo) y economía del pensamiento. En consecuencia, la generalización exagerada también es antropomórfica, también presupone orden y universalidad, tiene un carácter afirmativo (ligado a la fe), es económica y en consecuencia más cómoda. El resultado de todo ello, sin embargo, no es otro que una imagen

22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, pág. 44.

teleológica del mundo. Podemos observar que la categoría de teleología se da en la vida cotidiana de dos formas. En la primera, el hombre busca *su propia finalidad* en un mundo que se le ha ofrecido más o menos hecho. En la segunda, busca respuesta a la cuestión de *qué intenciones tiene el mundo respecto de él.* Los que siguen la primera vía quieren dar sentido a su vida y a la vida de los demás; los que siguen la segunda pretenden encontrar el «sentido» de «la vida». El primer tipo de conducta es estoico-epicúreo, el segundo está dominado por imperativos religiosos. El primero —según he dicho— no presupone ningún tipo de teleología fluida que forme parte de una visión del mundo generalizada, sino que por el contrario tiene en cuenta muy conscientemente las fuerzas objetivas naturales y sociales que se dan en su exterioridad. La segunda actitud «teleologiza» el cosmos entero para establecer una relación directa entre el proceso del mundo y uno mismo. Lo que antecede se ha aducido para subrayar que el tipo de teleología que entorpecía el desarrollo científico fue *una* faceta de la teleología situada en la vida cotidiana y no la teleología de la vida cotidiana en general. Bacon no diferencia las dos (como no diferencia tampoco entre ideas preconcebidas y prejuicios) porque busca las características de la vida cotidiana que la ciencia debe enfocar críticamente, de tal modo que no distingue entre formas de comportamiento y estructuras de pensamiento que son *coherente y necesariamente inevitables en la vida diaria* (si es que se pretende hacer algo), y las que no son *por necesidad características de la estructura* de la vida cotidiana (como la ausencia de escepticismo ante los fenómenos aislados) aunque éstas puedan encontrarse por regla general en la vida cotidiana real y *en el pensamiento cotidiano empíricamente establecido.*

6. «El espíritu humano no recibe con sinceridad la luz de las cosas, sino que mezcla con ella su voluntad y sus pasiones; así es como se hace una ciencia a su gusto, pues la verdad que más fácilmente admite el hombre es la que desea.»[24] Tras haber examinado la estructura del conocimiento cotidiano, Bacon vuelve a la búsqueda de su base *psicológica* y enfoca teóricamente el fenómeno que Montaigne ha descrito ya metafóricamente como fenómeno de *particularidad.*

Las pasiones no se limitan a plegarse al servicio de la particularidad, como es obvio. También pueden constituir un medio de elevarse por encima de la mera particularidad, como el entendimiento mismo. Pero es el caso que Bacon las analiza en este sentido y por lo pronto no tiene en cuenta las modalidades donde las pasiones pueden aguzar la perspicacia del intelecto, sino las modalidades donde pueden apagarla.

24. *Ibid.*

Sabemos gracias a otros pasajes que Bacon era consciente de la posibilidad de estímulo semejante. Pero no sabemos de qué manera clasificó (si es que lo hizo) los contenidos y funciones concretos de las pasiones que convierten a éstas en vehículo de la particularidad, ya que no aparece ninguna indicación sobre ello en las escuetas y aforísticas fórmulas del *Novum Organum*. «La verdad que más fácilmente admite el hombre es la que desea» puede referirse tanto a las falsas consecuencias como a la particularidad. Como mucho podemos optar por la particularidad en virtud de un proceso de eliminación: Bacon no abordó en ninguna ocasión el problema de la falsa conciencia, luego el concepto es extraño a su filosofía. En ninguna página baconiana se analizan las clases, las masas y los movimientos sociales, y mucho menos el problema de la conciencia de clase y de las capas sociales. Si «la verdad que más fácilmente admite el hombre» es la forma según la cual aparecen las necesidades sociales en la conciencia del individuo, *es posible* que se relacione entonces con el problema de la falsa conciencia, pero si lo que matiza su interpretación de la realidad es sólo el conjunto de objetivos y «deseos» personales, entonces estamos delante de las modalidades en que se da la particularidad. Como se ha visto, Bacon no establece una distinción científica pero no hay duda de que *piensa en* el fenómeno de la particularidad. En el ambiente de la época, penetrado de pensamiento estoico-epicúreo, ello se comprende fácilmente, ya que en otros enclaves (no relacionados con el conocimiento o con el pensamiento científico) era corriente teorizar acerca del efecto perturbador de las pasiones y la voluntad sobre el entendimiento, al igual que se acostumbraba a analizar el embotamiento del intelecto en virtud de una voluntad que no manifestaba sino intereses y aspiraciones puramente individuales, merced al desenfreno emotivo que se daba paralelamente.

Prosiguiendo con el repaso de los «ídolos de la tribu», conviene subrayar una vez más que la crítica de Bacon a la conciencia cotidiana se caracteriza por el paso de la concepción renacentista propiamente dicha al punto de vista del XVII. Lo que Bacon *pedía* —la validación de la función científica como forma de «prolongar» la experiencia y la praxis y como forma de rechazo al mismo tiempo de todo lo que fuera peculiaridad estructural del pensamiento cotidiano como tal y estorbase el nacimiento de una *representación científica del mundo, sistemática e independiente*— era ya moneda corriente en Galileo y Descartes. Lo que *realizó* por su cuenta en este sentido fue la culminación de la ciencia y la experiencia renacentistas.

II. Tiempo y espacio: orientación hacia el pasado y el futuro

La transformación de los conceptos de tiempo y espacio, la interpretación particular que les dio el Renacimiento demuestran una vez más lo poco que se diferenciaban durante este período el pensamiento científico y el cotidiano. Ninguna de las dos categorías se interpretó jamás de modo tal que sobrepasara los límites de lo *imaginable.* Porque si bien podemos decir que el concepto de espacio se había desprendido ya del antropologismo, el concepto de tiempo seguía, para el caso, vinculado al hombre.

La *Lógica* hegeliana establece una clara distinción entre espacio (*Raum*) y lugar (*Ort*).[25] El espacio renacentista era la suma de ambos conceptos. El primero —*Raum*— no aparece nunca en relación con el tiempo; el Renacimiento sólo admitía una correlación tempoespacial en el cruce de tiempo y lugar (*Ort*). El espacio era una categoría básica de la filosofía de la naturaleza. Aparecía en una doble conexión: como extensión o posibilidad de extensión, o bien como movimiento en el espacio. En la filosofía natural del Renacimiento las opiniones estaban divididas en la cuestión de si el universo (que unos creían finito, otros infinito) estaba «lleno», es decir, si consistía en una sustancia compacta y continua, o si estaba, como en Demócrito, compuesto de sustancias materiales y vacío. Ambas escuelas, sin embargo, hablaban del movimiento en el espacio de seres, objetos, sustancias y «formas» concretas, y lo consideraban independiente tanto de la sociedad humana como de la conciencia de los hombres. Este concepto unitario y homogéneo del espacio no era en sí mismo nada nuevo; ya había existido de forma fundamental en Demócrito. A la sazón, sin embargo, surgió una concepción *panteísta* que polemizó con la concepción teológica del mundo (como en Telesio y Giordano Bruno). El panteísmo era condición de la unidad y homogeneidad del universo. Cuando se afirmaba que *natura est deus in rebus*, la divinidad dejaba de ser algo situado *fuera* del espacio, tal y como el espíritu o el alma dejaban de ser independientes del mismo. Desde este punto de vista era necesario espiritualizar las sustancias; el «alma» del mundo y su función acabaron por ser algo bien diferente de lo que habían sido para los platónicos florentinos. El alma universal era para ellos una derivación de las ideas que existían fuera del mundo; ahora, en

25. Para un análisis detallado de esta distinción, véase el capítulo que Lukács dedica a Hegel en su *Ontología*.

cambio, el espíritu universal era coextensivo con la materia presente en todas partes. *El «alma» estaba subordinada a las leyes universales de la extensión espacial.* Dado este paso, la filosofía natural del Renacimiento, a pesar de su frecuente carácter teológico y el sólito caudal de especulación escolástica, creó una base teórica para el desarrollo de la ciencia moderna; en este sentido, la especulación antropomórfica sobre la naturaleza apartó un obstáculo de consideración para la investigación científica depurada de mediaciones antropológicas. Fue éste el punto de partida teórico que permitió a Bruno el paso del universo copernicano a una concepción situada muy por delante de la ciencia contemporánea: la que postulaba la infinitud del universo y la existencia de un número infinito de mundos. En esta concepción, el espacio *Ort* llegaba a ser —al menos desde la óptica de la filosofía natural— una expresión del espacio (*Raum*) o de la idea de espacialidad misma.

Como hemos visto y volveremos a ver todavía, el concepto homogéneo de espacio de la filosofía natural nació en el contexto de una filosofía que era, antes que nada, antropomórfica. En este sentido tampoco se sustrajo aquí del cordón umbilical que la unía al pensamiento cotidiano. Paralelamente, sin embargo, no hay duda de que esta nueva concepción del espacio, que, por supuesto, coincidía con una interpretación inmanente del infinito, apenas si penetró en la vida cotidiana del Renacimiento y no sólo por su grado de abstracción científica, sino también porque este concepto se desarrolló en realidad sólo a finales del Renacimiento propiamente dicho. En ese período, como vimos, aparecían nuevas necesidades religiosas que el nuevo género de verdad no podía satisfacer. Creo que Brecht no estaba falto de razón al retratar en su *Galileo Galilei* el verdadero carácter *popular* (en el sentido estricto) del sistema copernicano o al introducir en medio del carnaval de Florencia ecos de la polémica suscitada. Pero también está claro que se trató de un fenómeno efímero y que no tuvo un impacto de envergadura.

La vida cotidiana resultó mucho más afectada por la transformación de la noción de *espacio terrestre*, consecuencia directa de los grandes *descubrimientos*. Antes de que la ciencia hubiera cambiado el lugar de la tierra (y, por extensión, el lugar del hombre) en el universo, se había difundido una nueva concepción que transformaba la ubicación del hombre en su propio mundo terrestre. La transformación de las proporciones, de lo «grande» y lo «pequeño», se convirtió en una cuestión de experiencia tangible y el hecho de que el «mundo» conocido hasta el momento no era sino una reducida parte de la tierra acabó por ser un lugar común. Esto, al menos durante el período clásico del Renacimiento, tuvo un efecto estimulante y alentó el descubrimiento de nuevos mundos. Lo vasto y desconocido atraía en lugar de

repeler; su conquista fue un reto para la nueva individualidad en proceso de formación, una aventura.

El cambio de nociones espaciales penetró también en el mundo de la imaginación. Mucho antes de los grandes descubrimientos y de la transformación de las ideas acerca de las distancias terrestres los hombres habían buscado ya las proporciones reales entre el mundo y el hombre, el mundo exterior e interior. Esta búsqueda encontró asimismo expresión en la pintura bajo la forma de *perspectiva,* cuya representación se convirtió en problema fundamental. A medida que el fondo se «abría» al mundo, la pintura empezaba a manifestar por su parte que el hombre no estaba ya en contacto con un mundo trascendente, sino con uno bien humano, cortado a la medida del hombre. Y expresaba al mismo tiempo (sobre todo en las teorías acerca de la perspectiva) que la conquista de ese mundo era la conquista del mundo autónomo y *natural* del hombre.

¿Y el concepto de tiempo?

La filosofía natural del Renacimiento no conoció concepto alguno de tiempo propiamente dicho. Cierto que admitía numerosos fenómenos que presuponían «temporalidad», en el sentido ulterior del término. Entre ellos estaban el movimiento, el desarrollo, el conocimiento, los procesos finito e infinito, la trascendencia, la eternidad y otros semejantes. Pero de ninguno de esos fenómenos naturales y sociales se abstrajo la categoría de «tiempo». No hay que sorprenderse demasiado, pues tampoco la Antigüedad había conocido el «tiempo». O por aducir un ejemplo posterior: es bien sabido que en la *Ética* de Spinoza no existe tampoco una noción abstracta de tiempo.

Puede objetarse que el «tiempo» había tenido ya un lugar en el sistema categorial de Aristóteles y que, en consecuencia, los pensadores renacentistas que habían leído al Estagirita tenían que haberlo conocido. El problema es que *interpretar el «cuando» aristotélico como «tiempo» es erróneo, uno de los errores más graves de la interpretación kantiana.* Se ha señalado a menudo que el sistema de categorías de Aristóteles es *heterogéneo* porque contiene tanto categorías auténticas como falsas. Pero nunca se ha admitido de manera general —que yo sepa, por lo menos— que las categorías aristotélicas de tiempo y espacio no son realmente tales en modo alguno. El «donde» aristotélico no es otro que el *Ort* hegeliano (no el *Raum*), es decir, el sitio concreto, el lugar, mientras que el «tiempo» aristotélico, el «cuando», se refiere al *momento temporal* preciso. Tal interpretación equivocada no es proclive a confusiones en lo que toca al espacio puesto que Aristóteles cuenta, en efecto, con un concepto de «espacio» aunque no figure en su sistema de categorías. El problema es más serio cuando nos enfrentamos con «el tiempo». Las interpretaciones equivocadas de la categoría «cuando» nublan el hecho

de que Aristóteles partía de un concepto de tiempo tan pequeño como el de Platón o Demócrito.

Si bien la filosofía natural del Renacimiento soslayó la categoría de tiempo, no puede decirse lo mismo de ninguna de las maneras de la filosofía social de la época. *El tiempo era uno de los problemas centrales de la filosofía social.* Pero aclarémonos: no se trata aquí tampoco del «tiempo» como tal, sino de conceptos bien diferentes de tiempo. Algunas de las nociones referidas tenían sentido también para la naturaleza, pero en este otro terreno aparecían únicamente en relación con la sociedad y los asuntos humanos: las demás *sólo* podían interpretarse objetivamente dentro de la sociedad y la praxis social del hombre.

Ya hemos hablado de la noción de *irreversibilidad* al tratar del estoicismo. Significaba la imposibilidad por parte del hombre de retractarse de sus actos y opciones, fundamento ontológico de la conducta estoico-epicúrea. Por encima y más allá de esto había otros conceptos de tiempo —heterogéneos— comúnmente aceptados: el tiempo como *momento preciso*, el tiempo como *continuidad de los acontecimientos sociales*, la *conciencia* de esta continuidad y, por último, el tiempo como *ritmo*.

Semejante variedad de conceptos no pretende indicar que se engarzaran objetivamente, según se verá cuando lleguemos a su análisis concreto. Los vínculos entre ellos son frecuentes y, en efecto, hay ocasiones en que resultan inseparables. El motivo de esto es que detrás de los tres conceptos de tiempo referidos *se encuentra el mismo proceso y la misma experiencia social*: los pensadores de la época querían precisar y describir el mismo fenómeno social desde la óptica de tres aspectos distintos del tiempo.

Lo que es común a los tres y a su análisis *concreto* es *el dinamismo extraordinario* (*hasta entonces desconocido*) *de la historia de la época.* De un lado estaban el curso acelerado del desarrollo, el drama propio del período de la acumulación originaria y la conciencia de su carácter dramático, *el cambio de ritmo* en el proceso social. De otro, en virtud de la disolución de los límites sensoriales, emergía la posibilidad individual de desplazarse hacia «arriba» o hacia «abajo», de «enrolarse» en el dinamismo objetivo de la sociedad; *había que «captar al vuelo» el «momento adecuado»* para desplazarse con el flujo histórico. «Ritmo» y «momento» volviéronse esenciales y conjuntamente susceptibles de interpretación dentro del «proceso».

Tales conceptos temporales no fueron, pues, más allá de la generalización de la experiencia cotidiana, motivo por el que aparecen a menudo como puntos nodales de la cotidianidad y de ningún modo perfilados *claire et distincte.* De esta forma, aunque en nuestro análisis diferenciemos los tres aspectos citados, hay que tener presente que esa diferenciación no pasa de ser relativa.

1. *EL TIEMPO COMO MOMENTO*

El «momento», como he sostenido, aparecía ya en las categorías de Aristóteles. Lo mismo puede decirse de su aplicación a la praxis social. Recordemos la importancia del «cuando corresponde» al determinar el término medio ético. Elegir el momento adecuado, determinar la apropiada cantidad de virtud según el momento dado son consideraciones que pueden encontrarse en abundancia en la *Ética a Nicómaco.* También aquí elaboró Aristóteles con brillantez un esquema del comportamiento ético válido para todas las épocas. El contenido del problema del momento ha sufrido numerosas modificaciones. El mundo aristotélico era estático; el marco de la comunidad establecida y su ética propia ponía límites estrictos al dinamismo social. De esta manera, la cuestión del momento apropiado sólo pudo manifestarse en el interior de las relaciones ético-individuales. Era imposible que surgiera desde la perspectiva de la formación social porque todos los momentos eran iguales y no había jerarquía respecto del tiempo. La noción de las posibilidades perdidas no apareció ni siquiera en el más elevado nivel de conciencia de la crisis de la polis ateniense, época de Sócrates y Platón. Este tipo de problemática presupone cierto dinamismo, una coyuntura social, una posibilidad de opción que no volverán a repetirse. La Antigüedad sabía, claro está, que las opciones no eran de valor uniforme, que en la vida se daban opciones fundamentales cuyas consecuencias había que sufrir más tarde: de lo contrario no habría existido la tragedia. Pero jamás se dio la menor insinuación de que hubiera existido la posibilidad de actuar de otro modo, de que se hubiera podido atenazar el «tiempo» de otra manera. De ahí que las tragedias traten de «la incumbencia del destino». Ni siquiera a Edipo, el héroe más «moderno» de Sófocles, se le ocurre pensar por un momento que podía haberse conducido de manera distinta; en cambio, los héroes shakespearianos inciden en este motivo con frecuencia y sobre todo en el momento de la *catarsis* (no tenemos más que remitirnos a la escena de la tormenta de *El rey Lear*). El contenido ético del «momento» renacentista es por esta razón diferente del propio de la Antigüedad, porque para ésta —y asimismo para Aristóteles, que en este sentido compendia la praxis antigua— el momento constituye una de las modalidades de la actuación ética correcta; mientras que para el Renacimiento tuvo un papel mucho más destacado y su percepción se convierte en uno de los componentes principales del conocimiento. Dice Bacon: «En cuanto a los autores se refiere, es prueba de cortedad respetarles indefinidamente sus derechos y negárselos al autor de los autores, y por ello principio de toda autoridad, el tiempo. *Se dice con mucha exactitud que la verdad es hija del tiem-*

po, no de la autoridad.»[26] Está claro que el tiempo no figura aquí de ningún modo en el sentido de *chronos*. Decir que la verdad es hija no de la autoridad sino del tiempo, es tanto como decir que el camino de la verdad y la praxis correcta estriba en el conocimiento del «tiempo» antes que en la comprensión de las autoridades antiguas y las tradiciones. El conocimiento de la Antigüedad lo era de la situación propia, así como del bien y del mal. (Edipo, por ejemplo, no sabe *quiénes* fueron sus padres.) La función cognoscitiva no podía explicarse remitiéndola al tiempo. No se pretendía saber *qué* era el tiempo, sino sencillamente que los actos tenían que *adaptarse* al aquí y ahora del momento específico. Durante el Renacimiento, en cambio, *el entero contenido de las acciones se transformó en función del conocimiento del tiempo*. El motivo y finalidad del acto se convertían en humo si se actuaba ciegamente en contra de los imperativos concretos del momento histórico. Tales exigencias, empero, cambiaban constantemente, al igual que la época toda. El conocimiento —y por consiguiente la actuación ética— dependía del propio instinto para lo nuevo (un específico sentido del tiempo). Dice el Ricardo II de Shakespeare: «¡Qué desagradable es la dulce música cuando no se miden bien los tiempos y no se guarda el compás! Lo mismo ocurre en la música de la vida humana. Y aquí es mi oído lo bastante delicado para sorprender el tiempo, suspendido en una cuerda mal afinada; *pero no he tenido oídos para observar que mi tiempo se hallaba suspendido en la armonía que debía reinar entre mi poder y el tiempo*. He abusado del tiempo y ahora el tiempo abusa de mí...»[27] Aquí sí podemos advertir el sentido de la ocasión perdida («he abusado del tiempo»), cuya causa reside en los «tiempos mal medidos», es decir, en una sociedad en transformación y en la aparición de disonancias desconocidas antes y por tanto *imperceptibles* (para las que «no he tenido oídos»). De aquí proceden los resultados: «Ahora el tiempo abusa de mí.» Shakespeare representa en su totalidad las razones políticas y morales de la caída de Ricardo, pero se trata de una totalidad organizada alrededor del problema del tiempo.

El dinamismo de la sociedad, la capital importancia de tomar el «tiempo» oportuno no vale lo mismo, naturalmente, en las distintas esferas de la vida humana. Cuanto más comprometida sea la situación del individuo, cuanto más claramente dependan vidas e imperios de sus decisiones, tanto mayor será el papel del «tiempo» en sus juicios y acciones. La Antigüedad no había conocido esa salvedad, como tampoco, para el caso, el cristianismo y la Edad Media. Obviamente se establecieron diferencias profun-

26. Bacon, *Novum Organum*, en Francis Bacon, *Instauratio Magna, Novum Organum, Nova Atlantis*, México, 1975, pág. 62.
27. Shakespeare, *Ricardo* II, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 399. (Cursivas de A. H.)

das (desde la perspectiva de la grandeza moral y la responsabilidad) entre decisiones de significación social variable, pero la *estructura* de estas decisiones morales y de su contenido ético era esencialmente la misma. En el Renacimiento, la estructura referida se hizo necesariamente más heterogénea. La estructura de las opciones tenía que ser objetivamente diferente para los «superiores» y los «inferiores»; la elección del momento adecuado tenía que jugar objetivamente un papel mayor para los primeros. Este hecho constituyó la base socio-ontológica de la diferenciación de política y moralidad, o, por decirlo de manera más correcta, de la separación de moralidad política y ética en general. Cuando Maquiavelo elabora sus tesis acerca del «príncipe», cuando Shakespeare refleja las diferencias estructurales entre las opciones de «superiores» e «inferiores» están expresando uno de los problemas más reales y significativos de la evolución del hombre dinámico. El dinamismo de la sociedad y, por consiguiente, la necesidad de una moralidad política particular, figuraron entre las causas que dieron origen a esa división del trabajo cuyo resultado es la aparición del «político». Las ilusiones de Platón respecto de la identificación de sabio y soberano eran en su época ilusiones razonables, a pesar de todo. Pero con el Renacimiento perdieron todo sentido o, cuando menos, tuvieron significado sólo en aquellos casos —como las utopías del período— en que el modelo o el ideal de sociedad era *estático* (Moro, Campanella y —en relación con la sociedad— también Bacon). Me estoy refiriendo, por supuesto, al «sabio» según la acepción antigua. Inghirami, por ejemplo, identificaba al sabio antiguo con el filósofo, mientras que el término «sabio» lo reservaba para el político. Ser sabio significaba para él servir a los hombres y a uno mismo simultáneamente; la culminación de la sabiduría era «la gloria y el triunfo». La sabiduría constituía «un género de filosofía civil y popular que incita a los hombres a realizar actos magníficos y gloriosos a la vista de la multitud y los hace grandes, poderosos, nobles y, en pocas palabras, los primeros de los hombres».[28] Los sabios más grandes habían sido Licurgo, Pericles, Rómulo y sobre todo César. La sabiduría, pues, se encontraba en *el tiempo*; el sabio conoce su tiempo y se transforma con él; la sabiduría debe sacar provecho de cada una de las sucesivas transformaciones. El filósofo estoico puede mantenerse en una opinión o un modo de conducta precisos: el sabio jamás. Este género de interpretación del concepto de sabiduría no resta importancia al hecho de que Inghirami realizó *exactamente* el mismo tipo de diferenciación que Maquiavelo y Shakespeare. El que lo hiciera mediante la reinterpretación de categorías antiguas y no mediante la introducción de otras nuevas no señala tanto confusión intelectual como intención *polémica*: Inghirami

28. Diálogo entre Inghirami y Sadoleto, citado en Rice, *op.* y ed. cit., pág. 74.

puso en relación jerárquica al «sabio» (o político) con el filósofo y colocó al primero en el peldaño superior. Ni en Maquiavelo ni en Shakespeare hay rastro alguno de tamaña jerarquía, y ello por razones de consideración.

La figura del «sabio» (o político) está libre de contradicciones morales, según Inghirami. Lo mismo puede decirse del filósofo, aunque en un nivel jerárquico inferior. Maquiavelo y Shakespeare, sin embargo, ponen de manifiesto las contradicciones éticas —y algo más que éticas—, la dialéctica de la nueva división del trabajo. Piénsese en *Hamlet*: la situación también está determinada aquí por la «desviación del tiempo». El joven Hamlet se encuentra en el pináculo de la jerarquía danesa, después inmediatamente de la mancillada pareja real; en verdad ha «nacido» para poner las cosas en orden. Horacio rechaza tanto como el propio Hamlet esa cárcel que es Dinamarca, pero devolver el tiempo al cauce justo *no* es cosa suya y, en consecuencia, le resulta más sencillo mantenerse como figura pura e inequívoca; Dinamarca no espera nada de él ni siquiera tampoco «la verdad», «hija del tiempo»: de este modo podrá vivir y actuar tranquilamente *sub specie aeternitatis*. La responsabilidad de restablecer la justicia de las cosas recae sobre Hamlet, y de aquí la infinita e irresoluble sucesión de conflictos, porque el carácter de Hamlet —según Goethe dejó claro al analizarlo en *uno* sólo de sus aspectos en el *Wilhelm Meister*— no corresponde del todo con la misión que le ha sido encomendada.

En primer lugar, también la venganza ha de esperar el *tiempo* preciso. Los que creen encontrar la clave de la tragedia en la indecisión de Hamlet olvidan que la venganza requiere ocasión y da la casualidad que la primera oportunidad objetiva de Hamlet no aparece sino cuando sorprende al rey sumido en sus oraciones. Kyd había tratado ya este problema en su *Tragedia española*. Jerónimo, fingiendo locura, argumenta de este modo: «Los prudentes aprovechan la ocasión ajustando las cosas al tiempo con determinación y cautela. Pero en las situaciones extremas no hay tiempo de sacar ventaja: no todos los momentos son oportunos para la venganza.»[29] También éste es uno de los problemas de Hamlet. Pero hay algo todavía más importante y es que Hamlet se da cuenta perfecta de lo contradictorio de su misión desde la perspectiva de *su propia moralidad*. No tiene miedo de matar; en este sentido se caracteriza por la misma «desenvoltura» que sus contemporáneos. Da una estocada mortal a Polonio y envía a sus antiguos amigos al otro mundo sin vacilar siquiera. La moralidad de Hamlet es una moralidad *humanista*, una moralidad renacentista; la moralidad incipiente de un *orden jurídico* cuyo principio es *audiatur et altera pars*. Por este motivo le es necesaria la puesta en escena dentro de la obra. Hamlet no quisiera

29. Thomas Kyd, *Spanish Tragedy*, Acto II, escena XIII.

vengarse sino *hacer justicia,* ser realmente «el hijo del tiempo»; por ello tiene que saber con claridad si de veras está haciendo justicia. Justicia —pero, ¡cuidado!, no en sentido *político*—, puesto que «Dinamarca es una cárcel» y el asesinato del usurpador está políticamente justificado en todos los casos; pero justicia más bien en sentido *jurídico,* que en su caso proporciona la *justificación moral* del castigo: castigo de un delito. Hamlet se comporta como un *juez,* no como un *político.* Si se hubiera encontrado ya en la cúspide, con el arbitrio de la ley en su poder, no habría tenido que afrontar los conflictos que afronta. Sin embargo, tal como se presenta, su problema carece de solución. La belleza de la personalidad hamletiana se encuentra —y no en menor medida— en el hecho de que *sabe* estas cosas de antemano; cuando exclama «¡Oh vergüenza!» está indicando que no se considera apto para llevar a cabo su misión, y no a causa de su indecisión sino de su propia moralidad.

El influjo recíproco de misión, carácter y «tiempo» constituye un nuevo problema procedente de la dinámica de hombre e historia. Aunque podría objetarse que en razón de qué es nuevo. ¿Acaso no han existido antes personajes históricos —como los citados por Inghirami— cuya grandeza residía en que estaban «a tono» con su época y respondieron satisfactoriamente a las necesidades de los tiempos?

No diré que el dinamismo renacentista surgió de la nada, pero sí que dio a luz características cualitativas. En primer lugar, estar «a tono» con la propia época caracterizaba o no caracterizaba (antes del Renacimiento) toda una vida. El que podía dominar los imperativos de una nueva época podía dominarlos de una vez por todas. Si tomamos las figuras históricas que cita Inghirami, dejando a un lado las legendarias, veremos que Pericles representó la culminación de una larga evolución y que César fue uno de los primeros en comprender una situación que de hecho era nueva: sin embargo, sólo tuvieron que afrontar una clase de «tiempo».

Tendremos que invertir aquí el significado socio-ontológico del «momento». En términos de ontología natural, el momento es el «ya» de un instante. *Según la ontología social, sin embargo, el momento sólo tiene sentido cuando se remite al hombre y sólo en lo concreto de las diversas remisiones. El momento, el «punto», no es nunca en este contexto un «punto» mensurable de tiempo* (un segundo o la fracción que sea). No estoy diciendo que el instante exacto, según el reloj, carezca de importancia en la vida del hombre. Por el contrario, tiene a menudo un papel relevante en relación con los *reflejos psicológicos.* Si en época de guerra un soldado se aparta en el preciso momento en que una bayoneta iba a atravesarlo, el momento será naturalmente decisivo en la vida de dicho soldado. Pero en este caso no hay interacción entre carácter y «tiempo» (los actos exclusivamente reflejos pueden

ser completamente independientes del carácter moral) y si la hay se tratará de un momento que tendrá un papel subordinado en el conjunto de las interacciones caracterotemporales. El que uno posea buenos reflejos no lo convierte en un Napoleón, aunque los buenos reflejos tuvieron su importancia en Napoleón. Pero si rebasamos la esfera de los reflejos exclusivamente psicológicos veremos que el momento es realmente un *espacio de tiempo*; la cuestión estriba pues en la variación de la medida de este espacio temporal en las distintas relaciones. En la vida del individuo el «momento» encontrará su límite en la *duración de la existencia*; globalmente, el «ahora» es el «ahora» que abarca el curso de una vida, a lo largo de la cual la ética y las posibilidades de la época ofrecen cometidos y oportunidades por los que optar. En la madurez, la infancia y sus posibilidades constituyen «el pasado», al igual que la mayor parte de la madurez es «el pasado» de la senectud; el «ahora» es el «momento», la posesión y utilización de las oportunidades que ofrece la edad concreta. El carácter se modela en el curso de todos estos «ahora».

Consideremos, sin embargo, los «ahora» de la historia. El «momento» histórico constituye *un período histórico integral que exige modos de acción y actitudes homogéneas y unitarias a los que viven en el curso del mismo.* En la interacción de historia y carácter, *la forma en que el ritmo de la historia se relaciona con el ritmo de la vida individual* posee una importancia decisiva. Durante la Antigüedad y la Edad Media los momentos históricos específicos eran tractos temporales que sobrepasaban la vida de un individuo (y frecuentemente la duración de varias generaciones). Pero durante el Renacimiento se invirtió esta relación y a partir de entonces quedó afectada toda la historia europea (excepciones aparte): los «momentos» históricos se fueron haciendo más cortos que la duración de la vida humana (una vida de duración media, se entiende). Apenas si se ha formado el carácter y el pensamiento cuando se ven obligados a ajustarse a necesidades que se transforman y a tomar en consideración características humanas que resultan nuevas. Los viejos dejan de ser autoridades incuestionables y la edad y la experiencia acumulada llegan a ser en ocasiones verdaderos obstáculos para la adquisición de nuevos conocimientos. Los ancianos atenienses eran todavía las principales autoridades, los clarividentes viejos y ciegos que habían «visto mucho». Pero en el Renacimiento son los César Borgia, los jóvenes, los *homines novi* quienes entienden el mensaje de la época y el «tiempo». A partir de entonces, el *Stirb und Werde* goethiano ha venido siendo válido para la vida de todos los hombres, aunque no en igual medida. Sólo el que evoluciona constantemente, el que muere y renace sin cesar, puede andar al paso de los tiempos; sólo el que se mantiene hasta el fin con talante receptivo en medio de los cambios y puede en cada momento nuevo actuar de forma distinta podrá ser político

y hombre de Estado. ¿Cuándo tuvieron necesidad de todo ello Pericles o César?

De nuevo fue Maquiavelo el que definió el problema con maestría única. Citaré un pasaje al azar: «Creo además que prospera aquel que armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos y que, paralelamente, decae aquel cuya conducta entra en contradicción con ellos. Porque se puede apreciar que los hombres proceden de distinta manera para alcanzar el fin que cada uno se ha propuesto, esto es, gloria y riquezas: uno actúa con precaución, el otro con ímpetu... y a pesar de estos diversos procedimientos todos pueden alcanzar su propósito... La causa se halla sencillamente en la condición de los tiempos, conforme o no con su modo de proceder... Si un hombre actúa con precaución y paciencia y los tiempos y las cosas van de manera que su forma de proceder es buena, va progresando; pero si los tiempos y las cosas cambian, se viene abajo porque no cambia de manera de actuar. *No existe hombre tan prudente que sepa adaptarse hasta este punto; en primer lugar porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza* y en segundo lugar porque al haber prosperado siempre caminando por un único camino no se puede persuadir de la conveniencia de alejarse de él.»[30]

Maquiavelo toca aquí un aspecto particular pero decisivo de la dialéctica entre personalidad y momento. A nadie que conozca las reflexiones plutarquianas de las *Vidas paralelas* le resultará extraña la idea de que un tipo determinado de «naturaleza» o carácter pueda ser ventajoso o desventajoso en el enfrentamiento con «tiempos» concretos, esto es, en la percepción y realización de empresas históricas particulares. Pero que el tiempo y la historia puedan «dejar atrás» la elasticidad perceptora y el carácter de un hombre es un pensamiento de lo más reciente. Maquiavelo percibe y quiere explicar el flujo y reflujo de la historia, frecuentemente contradictorio, en que una ola hace emerger y otra sumergirse en las profundidades. Da tres razones, todas de igual importancia. Una es la naturaleza del hombre (digamos de un príncipe indulgente en tiempos de paz); luego está la fuerza de la costumbre; y por último lo que hay en nosotros de nuestro propio pasado, el apego a los tiempos que se fueron. Es cierto que Maquiavelo no capta o no analiza la medida en que la plasticidad posee un doble rostro. Si un hombre (en particular el político) tiene objetivos sociales firmes, en la busca de una estrategia unitaria la plasticidad no será más que *táctica*. En este sentido, la plasticidad y cierta intuición de los aspectos siempre renovados de las embestidas del tiempo constituirán una virtud notable, una virtud política de primer

30. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Ed. Materiales, Barcelona, 1979, págs. 203-204. (Cursivas de A. H.)

orden. No tenemos más que pensar en políticos tan grandiosos como Napoleón y Lenin. Sin embargo, si la plasticidad se limita a ser la facultad de acomodarse y la capacidad de prevenir los tiempos no pasa de instinto para el triunfo personal en un instante dado, estas virtudes se colocarán entonces en el lado ético opuesto, donde nos toparemos con los personajes históricos más faltos de principios, los Talleyrand y los Fouché. Tambien es cierto que ambos tipos se dan con rareza. El espécimen político que aparece con mayor frecuencia es el que salta un par de olas pero acaba hundiéndose necesariamente a la tercera o la cuarta. En tales ocasiones se da el fenómeno —tanto más patente cuanto más «corre» la historia— consistente en que para cumplir *una* empresa histórica se precise de toda una *serie* de individuos, que en el pulso de la historia se van sucediendo uno tras otro. Pensemos, sin ir más lejos, en el repertorio de grandes hombres de la Revolución Francesa, de Mirabeau a Condorcet y de Danton a Robespierre. El tan citado proverbio que afirma que la revolución devora a sus propios hijos no es más que una descripción somera de este hecho, de la interacción de personalidad y misión, del relevo de la guardia política en «el correr del tiempo».

Observaba al principio de esta sección que en la jerarquía de motivos de la actividad humana la capacidad de elegir el «momento» no ocupaba un único e idéntico puesto; cuanto más cerca esté uno de las actividades políticas, tanto más importante será esa capacidad. Proporcionalmente, su importancia disminuirá cuanto más centrada esté la actividad en una esfera social que, en su reproducción y forma de vida, se mantenga comparativamente estable en la sucesión de los acontecimientos. Esta distinción es, naturalmente, relativa. Los grandes cataclismos históricos sacuden *toda* la sociedad y en ellos el momento adquiere tanta importancia para la capa inferior como para la superior. Walter Scott describe con frecuencia a mediocres héroes burgueses que caen de pronto en la corriente de la historia; falto de «práctica», se ve obligado con todo a manifestar cierta sensibilidad por el «aquí y ahora». En el Renacimiento, sin embargo, cuando las masas eran partícipes de la historia más bien pasivas que activas, incluso en las etapas más crueles de la acumulación originaria, este tipo de cosas ocurría muy pocas veces (Shakespeare, por ejemplo, se limita a retratar las «capas altas» de la sociedad). No obstante tenemos que repetir que todo esto es relativo. Porque aprovechar el «momento» tiene un significado en la sociedad burguesa que está por encima y más allá del campo de la historia política. No pequeño papel juega *en la propia economía,* pues los «embates» de la historia no son más que reflejos de los «embates» de la producción. Lo mismo puede decirse de la lucha competitiva y de la actividad política. Bacon vio esto con claridad cuando llamó la atención sobre la importancia del «momento» tanto en relación con la praxis económica

como con la política. Resulta de interés que comparase la suerte con el mercado: «La fortuna es como el mercado, donde a menudo, si te quedas un rato, ves bajar los precios.»[31] Y continúa hablando del mercado: «Seguramente no hay sabiduría mayor que medir bien el comienzo y principio de las cosas.»[32]

A pesar de todo sigo creyendo que es lícito referirse al significado del «momento» con una moralidad específicamente política y no económica. En el caso del político y de todos los que gracias al movimiento histórico se han situado en una posición relevante para la sociedad, las decisiones del individuo afectan a las masas populares; las *consecuencias* de sus decisiones van más allá del individuo y de su entorno inmediato. Y como sopesar las consecuencias es uno de los componentes claves de la moralidad y la responsabilidad moral, resulta que nos encontramos ante una estructura específicamente ética. En cuanto a las finanzas o actividades de «mercado», no cabe duda de que para el *individuo* y el entorno inmediato también tiene importancia considerable la localización del «momento» (ya que de ello dependen el enriquecimiento o empobrecimiento del individuo en cuestión), pero como las consecuencias sólo afectan al individuo y su entorno inmediato, la vida comercial carece objetivamente de una estructura ética que le sea peculiar. Nuevamente, lo que aquí encontramos, como en tantas otras áreas de la vida, no es más que una *forma* particular de expresar la esencia *unitaria* del hombre. (Si se objetara que vender buenas mercancías o no estafar al prójimo constituyen una «moralidad comercial» específica, podríamos replicar que no estafar al prójimo, etc., se considera honrado en general.) Sin embargo, esto nos desviaría del problema del «momento».

2. *EL TIEMPO COMO CONTINUIDAD*

El tiempo entendido como momento era una categoría donde se encontraban latentes la historia, el cambio histórico y cierta idea de historicidad. Se trataba de un caso en que el tiempo estaba siempre en «presente», como asunción del instante presente en medio de los tiempos en transformación. El tiempo como continuidad es igualmente una categoría socio-ontológica, aunque más netamente histórica en la medida en que tiende a la asimilación *de los estadios de la humanidad que llevan al presente* (o sea, su pasado) en tanto que *proceso temporal*. Sin embargo, no puede negarse que así como el concepto de momento era aplicable a todos los aspectos de la praxis humana (aunque se expresara con mayor realce en la actividad política), la categoría

31. Bacon, *Essays*, Londres, 1900, pág. 53.
32. *Ibid.*

de continuidad apareció *sólo en relación con el progreso científico-técnico.*

El tiempo, como toda categoría, es un concepto universal. Sus diversas facetas no pueden asumirse más que allí donde haya aparecido la idea de su universalidad en el sentido que fuere. Hemos visto que la universalidad abstracta del «cuando» (el momento) se encontraba ya en Aristóteles; como ese «cuando» pertenecía a todo lo existente en el presente, bastó percatarse de ello para que se forjase un concepto universal del momento. En la Antigüedad, sin embargo, fue imposible asumir el pasado como proceso sometido al tiempo; *chronos* era el comienzo y nada más. En la *Weltanschauung* religiosa judeocristiana se sustituyó a *chronos* por la Creación. El mundo se creó ya hecho. Lo que ocurrió a continuación fue la historia de un pueblo o de un pequeño grupo en el seno de dicho pueblo o el conjunto de la historia de ambos. No hubo rastro alguno de continuidad recíproca. Las genealogías (piénsese en la de David o la de Jesús) no describen un proceso *ascendente,* sino *descendente.* El concepto de redención se oponía a toda noción del tiempo como continuidad. La imagen concreta de un mundo gobernado por un Ser Eterno (ni un caballo cae sin que intervenga *Su* voluntad) convirtió la vida y la vida de los pueblos en una sucesión infinita de «momentos» aislados y sin conexión ninguna.[33] Con el advenimiento del ateísmo práctico del Renacimiento cayeron los obstáculos que impedían la captación plena de la temporalidad del pasado. La causalidad lo fue terrenal y el proceso un proceso de este mundo. Sin embargo, no bastó esto para que se desarrollase la idea de universalidad. La irreversibilidad como imposibilidad de recuperación individual de las posibilidades perdidas y como unicidad de la conveniencia de aprovechar la ocasión histórica podía haber aparecido mucho antes de que surgiese la noción de irreversibilidad de *toda* la evolución histórica. Ya hemos visto y volveremos a ver que la Antigüedad se contemplaba a menudo como un ejemplo *repetible* a expensas de toda consideración sobre lo que separaba al presente del remoto pasado. Lo que prevaleció fue el renocimiento del *paralelismo* y no de la superposición de las épocas. Las causas de los fenómenos históricos y las características de una época concreta empezaron a buscarse en los períodos concretos mismos; los momentos determinados por Dios dejaron de alzarse con independencia respectiva, aunque las fases y las estructuras sociales seguían concibiéndose por separado, independientes las unas de las otras. Se observó que las estructuras sociales nacían y morían, pero en su nacimiento y en su muerte, en su coexistencia

33. A finales del cristianismo romano apareció cierto concepto de continuidad (véase san Agustín), pero el proceso descrito se componía asimismo de elementos estáticos y cerrados.

o su sucesión, no se percibieron instancias comunes, considerándose que existían *a pesar* del nacimiento y la muerte de las sociedades. Ya he advertido en la introducción que el concepto de «sociedad» no había germinado aún; habida cuenta de ello, ¿cómo iba a manifestarse la idea de «desarrollo social»?

El *hilo* que sigue una evolución social universal en todas sus contradicciones y retrocesos es el desarrollo de las fuerzas productoras. Una categoría socio-ontológica referida al tiempo en tanto que continuidad no podía aparecer sino después de esclarecerse esa relación. Al Renacimiento le quedaba todavía mucho por andar; ero al igual que en otros casos, la época dio los primeros pasos hacia la elaboración de dicha categoría. Cierto que ello no se produjo sino en la «última ola» del período, pero el caso es que sucedió.

Me refiero a Bacon y a Giordano Bruno, que se percataron del carácter unitario y sucesivo del desarrollo de la ciencia y de los medios de producción, aunque, claro está, sin que vieran su interacción con el desarrollo de la sociedad. El desarrollo orgánico de la ciencia y los medios de producción no fue para ellos ningún «hilo conductor», ningún índice de la evolución humana, sino, más bien, *la* evolución humana en general, *la* evolución de la sociedad. En el terreno erudito apareció cierto «sentido del tiempo»; al enjuiciar el nivel científico de los antiguos el criterio dejó de ser absoluto porque la cuestión que brotó fue en *qué tiempo* vivían ellos. Este «tiempo», sin embargo, se refería siempre al «tiempo» del auge técnico, de la situación del desarrollo científico y de los medios de producción, jamás al «tiempo» social. Giordano Bruno, por ejemplo, sostuvo entre otras cosas que «los juicios de Eudoxio no pudieron ser tan maduros porque vivió al poco de renacer la astronomía, si es que ésta no renació con él». Nosotros somos más viejos y detrás de nosotros hay un período de experiencia mucho mayor del que se alzaba a espaldas de nuestros predecesores. «Más ha visto Copérnico como quien dice en nuestra época misma... Pero los que han venido detrás de él no han sido más astutos que los que habían existido antes y la multitud de los que existen en nuestros días no son más agudos; y ello se debe a que aquéllos no vivieron y éstos no viven los años ajenos y, lo que es aún peor, tanto unos como otros viven muertos los años que corresponden a su vida.»[34]

El hombre se vuelve hijo del tiempo viviendo la vida de los demás, apropiándose la pericia técnica y científica de las generaciones anteriores. Si no lo hace, si no participa en esta continuidad, «se sale» del tiempo; el tiempo «avanza» con el desarrollo objetivo de la ciencia y la tecnología (y la humanidad

34. Giordano Bruno, *La cena de le ceneri*, en *Dialoghi italiani*, Sansoni, Florencia, 1957, pág. 40 y ss.

avanza con él). El individuo particular y los hombres de épocas enteras pueden vivir los años de su existencia como si estuvieran muertos (aunque Bruno no dice que haya razones objetivas para ello).

Bacon da un paso más allá. Lo que quiere es formular dialécticamente el carácter sucesivo de la evolución de la ciencia y los medios de producción. También para él la ciencia y la tecnología constituyen *exclusivamente* el sustrato de la continuidad y el soporte del progreso. Pero no responsabiliza de los retrocesos periódicos del desarrollo tecnocientífico a los hombres que «viven muertos los años de su vida». «Las edades, como las comarcas, tienen sus desiertos y sus eriales... Así pues, la primera causa de un tan insignificante progreso de las ciencias debe ser legítimamente atribuida a los estrechos límites de los tiempos que fueron favorables a su cultivo.»[35] Según indica la comparación, Bacon parte también aquí del paralelismo de tiempo y espacio (ambos, naturalmente, concebidos al modo antropocéntrico). El curso evolutivo de la ciencia y la tecnología no está determinado en su opinión por la acumulación de experiencia o insensibilidad hacia ésta, sino que se sigue de las necesidades y posibilidades de las épocas concretas; en su conjunto el avance implica progreso y regresión bajo la forma de saltos adelante seguidos de períodos de estancamiento, que abarcan un espacio mayor que el propio de los saltos. Bacon intuía ya, en lo que se refiere a la ciencia y la tecnología, la categoría del desarrollo desigual. Obviamente, Bacon no da respuesta tampoco a la cuestión de la causa o causas concretas que convierten una época en «desierto» o en fértil oasis, pero es significativo que dejara constancia del hecho, ya que la respuesta iba a hacerse esperar mucho tiempo. La época de Bacon, sin embargo, reaccionó inmediatamente a otro aspecto del problema al descubrir el ritmo del tiempo.

3. *EL TIEMPO COMO RITMO*

«El tiempo como ritmo» es en realidad una expresión imprecisa porque no es el tiempo, sino los hechos, lo que tiene ritmo. Sin embargo, no hablamos del «ritmo del tiempo» —conscientes de su imprecisión— de forma exclusivamente metafórica. Al utilizar esta expresión nos limitamos a tomar componentes heterogéneos para volverlos homogéneos. Hay períodos históricos en que *todo* el compás del desarrollo social y humano resulta acelerado, mientras que en otros se da cierto retraso; y la aceleración o dilación de los factores humanos —los componentes he-

35. Francis Bacon, *Novum Organum*, México, 1975, págs. 58-59.

terogéneos— distan de correr paralelas y de ser directamente proporcionales en todas las épocas porque a menudo pueden darse contradicciones entre determinados factores. En este caso nos enfrentaremos una vez más con una de las formas en que se manifiesta el desarrollo desigual. (El ritmo de las transformaciones no sólo puede variar en distintas parcelas de la vida, sino también en diversos puntos de la estructura social sin abandonar la misma esfera existencial. No tenemos más que recordar el análisis que hizo Marx de la India antigua, donde se observaban —en el marco de las comunidades aldeanas— rápidos cambios de fortuna entre las capas superiores y el más completo estatismo en los estratos inferiores.) El «ritmo temporal», pues, es, como se ha dicho, un concepto que tiende a la homogeneización y sirve para expresar el compás evolutivo de la sociedad *entera.*

En comparación con la Edad Media y en relación con el conjunto de la sociedad, el Renacimiento se significó por su paso acelerado. Por este motivo el concepto de «tiempo» aparece tan a menudo en el sentido de «ritmo». Pero esta interpretación no pretende sostener que se hubiera alcanzado conciencia plena de todo lo expuesto hasta aquí. En su mayor parte, los individuos no hablaban de la «aceleración» del tiempo *en general*, sino de algunas de sus manifestaciones concretas. Bruno, Bacon, Bodino y Regius entendían la «aceleración» del tiempo como una súbita arremetida que se daba en el desarrollo de la ciencia y la tecnología; ya hemos mencionado la frase de Regius en que el filósofo francés llama a su siglo el «más afortunado» precisamente por ese motivo. Cuando Maquiavelo alude a su vez al «correr del tiempo» se refiere más bien a la aceleración de los cambios sociales.

En sus obras históricas Shakespeare fue el primero en retratar el ritmo temporal como un fenómeno social uniforme y homogéneo. También en esto fue un hijo de su tiempo, aunque en el planteamiento artístico del problema fuera más allá. Las piezas históricas de Shakespeare son *auténticamente* históricas en el sentido de que la *aceleración de la serie de acontecimientos históricos se indica mediante la aceleración progresiva del ritmo dramático.* Esta aceleración es *absoluta* porque no se refiere sólo al curso de los hechos, sino también a la evolución de los personajes, a los conflictos entre ellos y a la reestructuración de los universos sentimentales y sistemas axiológicos. Analizaré todo esto más adelante con mayor detalle; por ahora me contentaré con demostrar lo que acabo de afirmar.

La primera de las piezas históricas, *Ricardo II*, camina a paso mesurado hasta el momento del regreso de Bolingbroke. A partir de aquí se precipita el compás de toda la obra con el estallido rebelde y la lucha por el trono que marca el comienzo de una «nueva época», la del último estertor de la anarquía feudal.

Los sistemas de valores sufren un vuelco «repentino», los hombres comienzan a saber «de repente» cosas que antes ni habían imaginado, el peso de la historia cae «de súbito» sobre la cabeza de unos (York) al tiempo que «asciende» a otros. El monólogo de Ricardo sobre el tiempo, ya citado, es el primer reconocimiento consciente de ese cambio rítmico en calidad de tal (véase su imagen de «los tiempos mal medidos»). El compás de las dos partes de *Enrique IV* está más equilibrado (es más rápido que el del comienzo de *Ricardo II*, pero más lento que la sección que empieza con la usurpación del trono). Al mismo tiempo las cosas se vuelven homogéneas. El papel «mediador» del joven príncipe Hal posibilita la colocación de lo «inferior» junto a lo «superior» y vemos que la transformación de hombres y moralidad que ha tenido lugar en la esfera de la «realeza» ha ocurrido con idéntica rapidez, aunque de forma cómico-grotesca, en las capas «inferiores». A pesar de todo, el compás se modera en las dos partes de la obra, cosa que permite indicar al poeta la proximidad de un «estado de equilibrio» a medida que nos acercamos al reinado de Enrique V. La historia «contiene el aliento» en este punto, tanto «arriba» como «abajo», pero sólo para precipitarse en la velocidad vertiginosa del *Enrique VI*, donde se da el mismo cambio de compás que en *Ricardo II*, aunque en un plano más elevado (pero moralmente inferior). La aceleración se dispara ya con el sello de lo irreversible; en la segunda parte de *Enrique VI* (principio de la Guerra de las Dos Rosas) se vuelve casi demoníaca mientras se suceden los asesinatos y las traiciones, superándose los unos a los otros en número y horror, desde la primera caída de Enrique VI hasta su exterminio. Como sabemos que Shakespeare escribió las obras referidas en épocas distintas y no de forma sucesiva, no podemos menos de maravillarnos de que todo esté en su lugar debido. La nueva «aceleración» demoníaca aparece señalada también por un monólogo sobre el tiempo, en este caso de Enrique VI: «¡Oh Dios! Me parece que sería feliz con llevar la vida de un simple pastor, con sentarme sobre la colina como estoy sentado aquí ahora; con trazar cuadrantes artificiosamente, línea por línea; mirar cómo corren los minutos, luego contar cuántos son precisos para completar una hora, en cuántas horas se acaba el día, en cuántos días llega a su término el año, cuántos años puede vivir un hombre mortal. Después, una vez conocido esto, dividir el tiempo así: tengo tantas horas para guardar un rebaño, tengo tantas horas para mi reposo, tengo tantas horas para dedicarme a la contemplación...»[36] Enrique opone el tiempo antiguo, el tiempo homogéneo y mesurado, el tiempo «seguro» al tiempo «histórico», el tiempo acelerado e inseguro, el ritmo del tiempo.

36. *La tercera parte del rey Enrique VI*, Acto II, Escena V, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 700.

Ve con claridad que ese tiempo a cuyo tenor puede medirse la propia vida de antemano, cuyo compás no cambia, que nunca se cruza con otras fuerzas y que no está sometido a transformaciones, no es el tiempo de los reyes ni de los ciudadanos ni de los campesinos tampoco, sino el de los pastores, es decir, el de *los que están fuera de la sociedad. El ritmo temporal homogéneo es el ritmo temporal de la naturaleza, no de la sociedad.* De este modo, el que pretenda escapar del tiempo tendrá que salir de la historia.

El punto culminante del ritmo dramático se alcanza finalmente en *Ricardo III*. Hasta el momento, como mucho ha caído un rey por drama histórico (*Ricardo II*) y, en líneas generales, han hecho falta dos o tres obras para abarcar el reinado y el destino de un monarca. *Ricardo III* comienza durante el reinado de Eduardo, cuando los cálculos de Ricardo no pasan de ser un proyecto. Pero desde el principio mismo, desde el primer monólogo de Ricardo, todo se precipita velozmente y sin acciones secundarias hacia su «fin». Un «fin» que tiene aquí dos sentidos: el fin de Ricardo y el final de una época.

Este ritmo cambiante, sin embargo, caracteriza casi todas las tragedias de Shakespeare; he preferido las piezas históricas porque en ellas puede seguirse el proceso de manera más diáfana y continua. No es éste el lugar adecuado para analizar cuestiones estéticas, pero quisiera decir de pasada que el problema tratado más arriba no es idéntico a la diferenciación de tiempo objetivo y tiempo experimentado, que constituye uno de los más importantes criterios compositivos de la novela. La «dilatación» del tiempo vivido según aparece en la novela es consecuencia de la riqueza vivencial del héroe. Un cogerse las manos entre amantes puede abarcar cien páginas si tiene un sentido decisivo en la vida del protagonista. Pero el novelista —como ajustadamente afirmó Fielding— es el cronista de la vida privada. El dramaturgo, sin embargo, es el cronista de la vida pública y por este motivo —y a causa de la totalidad característica de la acción— el ritmo de la vida individual (en el teatro) expresa casi siempre, y debe expresarlo, el ritmo de la historia.

Pero si observamos el problema del tiempo *experimentado* y la cuestión de la sustancialidad y contenido vivencial de un período temporal propio de la conciencia de diversos individuos, veremos que Shakespeare ha dado expresión también a esta problemática, aunque de forma jocosa. (No he podido encontrar una interpretación similar del concepto de tiempo en ninguna otra parte.) Pienso en la caprichosa caracterización de Rosalinda en *A vuestro gusto*: «El tiempo marca distintos pasos con distintas personas. Puedo deciros con quién va a paso de andadura, con quién al trote, con quién al galope y con quién para en firme.»[37]

37. Acto III, escena II, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 1219.

Tiempo como momento, tiempo como ritmo, como proceso y también como experiencia; tiempo en tanto que presente, en tanto que pasado, en tanto que presente vivido y en tanto que pasado exprimentado. Y el futuro. ¿No ocupa el *tempus futurus* ningún lugar en la concepción renacentista del tiempo? Para responder a esto tendré que decir algo acerca de las actitudes ante el pasado y el futuro.

Hasta la aparición del capitalismo, las sociedades estaban orientadas hacia el pasado. Es decir, en la conciencia de los miembros de la sociedad el futuro no se representa como nada «diferente»: carecía de perspectiva. El futuro se imaginaba como continuación y repetición del pasado, con algún que otro matiz —cuantitativo— de las proporciones del presente, pero sin que tuviera que ser distinto, sin ninguna transformación sustancial del presente. Puede objetarse que la perspectiva de libertad y liberación es tan vieja como la misma sociedad de clases; que los hombres y los pueblos oprimidos siempre han soñado con un tipo distinto de futuro representado por la «libertad». Y se estará en lo cierto, naturalmente. Pero la «liberación» en este sentido no implica necesariamente la necesidad de un futuro del todo distinto. Es sabido que el sueño de los esclavos nunca pasó del retorno a la patria de origen: más allá se dejaban sentir los estrechos vínculos con la orientación hacia el pasado; la ideología combativa de los pueblos que aspiraban a la libertad no quería otra cosa que recuperar esta o aquella libertad primitiva; incluso la emigración de los hebreos a Canaán, la Tierra Prometida, fue un «regreso» y lo único que pretendían era convertirse en una nación equiparable a las demás. Es posible que se aduzca en contra el ejemplo de los últimos movimientos milenaristas. Pero no se trata de una objeción válida en este contexto. La *parousía*, en su forma original, conllevaba la destrucción del mundo; pero orientarse hacia la destrucción del mundo sólo es inexorable cuando no hay ni puede haber ninguna perspectiva histórica inmanente, ninguna orientación hacia el futuro. Esta perspectiva de futuro afloró por vez primera en el milenarismo de Joaquín de Fiore, pero correspondía a una idea enraizada en la cultura de la ciudad-estado italiana que aparecía en ese momento; aun así se limitó a despuntar y nada más porque nunca perdió su carácter trascendentalista.

Por supuesto, una conciencia y una praxis sociales procedente de un tipo de desarrollo que haya demostrado ser objetivamente un callejón sin salida se orientan hacia el pasado en cierto sentido, mientras que un tipo de desarrollo contrario estará encaminado de otra forma: comoquiera, será inútil analizar las diferencias mientras no se enfoquen las formas concretas de manifestación. Como hemos visto, el desarrollo de la sociedad renacentista era dinámico y marchaba hacia delante (durante cierto tiempo) a un ritmo en aceleración constante; desde

la perspectiva del desarrollo global de la sociedad fue un período «abierto» porque el modo de producción que emergía tenía un porvenir determinado. Paralelamente, hubo vías evolutivas hacia el capitalismo que resultaron callejones sin salida, como la italiana y la española (que ya hemos mencionado). Y hubo otras que se «abrieron» al máximo, como el caso inglés y, en parte, el francés. La evolución de la técnica y de los medios de producción, sin embargo, se expresó a ritmo acelerado *en todas partes* durante el Renacimiento; durante un tiempo el *sempre più* rítmico se mantuvo ininterrumpido. De este modo aparecieron contradicciones concretas y cierta tensión entre el desarrollo de la sociedad y el desarrollo de las fuerzas productivas. Por supuesto que no se trató más que de una cuestión de ritmo. Íbase haciendo ya evidente, incluso en el momento de la aparición de la sociedad capitalista, lo profundo de las contradicciones internas, sociales y morales que conllevaba este tipo de sociedad, al tiempo que aumentaba la percepción de que el desarrollo tecnocientífico y el incremento de las contradicciones ético-sociales marchaban necesariamente paralelos. De esta suerte, los que optaban por la perspectiva del incremento técnico no esperaban que ningún tipo de sociedad futura fuera «diferente» del país más desarrollado y aproximativamente burgués del momento (Inglaterra, en primer lugar). *La orientación hacia el futuro tecnológico no estaba asociada a la orientación hacia el futuro social.* Por otro lado, los escépticos ante los posibles frutos de la evolución técnica carecían por completo de orientación cara al futuro.

La orientación hacia el futuro, en cuanto tendencia general, sólo caracterizaba a los que medían el progreso histórico con el desarrollo de la técnica y de los medios de producción: en otras palabras, a aquellos que (por remitirme a mi anterior postulado) asumían el tiempo como proceso y sucesión. Y por dar la vuelta a lo dicho: fue precisamente su orientación hacia el futuro el hecho que los capacitó para asumir el tiempo como proceso. Si las generaciones se superponen y cada una parte de la «experiencia» de la anterior, el presente será también, en tal caso, únicamente un punto de partida para nuevas «experiencias», nunca vistas, inimaginablemente ricas y portentosas. Giordano Bruno calificó a su época de «aurora» que despuntaba tras una larga «noche»: pero a la aurora, evidentemente, sigue el día, la verdadera luz del conocimiento humano: éste es el brillante porvenir. Cardano se exaltaba así: «¿Qué mayor portento que los fuegos de artificio, fulgores humanos más peligrosos que los celestes? Tampoco te silenciaré a ti, gran aguja... Se toma por cuarta maravilla la invención del arte de imprimir... ¿Qué otra cosa nos falta que la conquista del cielo?»[38] El pasado es un cero

38. Cardano, *Autobiografía*, ed. cit., pág. 136.

a la izquierda, el presente lo es todo y el futuro nos promete poderes divinos. Este género de pensadores no vio en todo lo conquistado una consumación, sino un *comienzo*. Los mismos títulos de las obras de Bacon señalan ese entusiasmo por el futuro: *«Instauratio» Magna*, *«Novum» Organum*. Bacon habla desdeñosamente de los escépticos que «creen que las ciencias... llegadas a cierto grado y a cierto estado, les es imposible avanzar más».[39] También estos «tecnólogos» orientados hacia el futuro interpretaban siempre *su propio trabajo* como un punto de partida. A. C. Keller cita numerosos ejemplos de esta actitud: Cennini, Roriczer, el joven Durero, Pedro Apiano, Regius y otros. Bodino, por ejemplo, dice: «La naturaleza contiene incontables tesoros de sabiduría que no se agotarán jamás.»[40]

Afirmábamos que la conciencia socio-histórica y la conciencia tecnocientífica se habían separado en lo tocante a la orientación hacia el pasado o el futuro. Pero ¿y los utópicos?, podría objetarse. *Sería un error atribuir al utopismo renacentista la menor orientación hacia el futuro.* Ni en Moro ni en Campanella se da el menor rastro de una cosa así. No es casual que el encuadre de sus respectivas utopías consista en un viaje cualquiera en mitad de cuyo curso «ocurre» que se llega a la isla de Utopía y a la Ciudad del Sol. Hay que ver en ello algo más que un simple reflejo del gusto por los itinerarios y la proliferación contemporánea de relaciones de viajes. Lo significativo es que tanto la isla de Utopía como la Ciudad del Sol existen *en el presente*, aunque en *otro sitio*; de este modo están alejadas *en el espacio* y no *en el tiempo*. Ni Moro ni Campanella creían que la sociedad ideal que describían pudiera ser nunca el «futuro» de la humanidad o de sus sociedades respectivas. Lo que hacían era forjar un ideal para que con él se midiera la realidad de su propia época, un ideal de sociedad humana «normal» que, al establecer la comparación, hiciese aparecer con mayor nitidez lo mezquino, contradictorio e inhumano de su propio tiempo. Campanella no tenía otra intención. De Moro, por su parte, puede adelantarse que no creía imposible que en la vida real se dieran un par de detalles de Utopía, pero sólo como parte de la vida que *ya existía*. En este sentido, el utopismo renacentista se encontraba a mitad de camino entre el propio de la Antigüedad y el característico de los siglos XVIII y XIX, de Morelly a Fourier y Cabet. El utopismo antiguo estaba resueltamente orientado hacia lo pretérito. No sólo pienso en las variantes de la leyenda de la Edad de Oro, sino también en la *República* de Platón, que fue una utopía conscientemente retrógrada destinada a deshacerse de todos los avances sociales y productivos (artísticos y

39. Bacon, *Novum Organum*, ed. cit., pág. 68.
40. Cit. por Keller en el volumen colectivo *Roots of scientific thought*, ed. cit., pág. 284.

científicos) en que Platón creyó ver las fuerzas destructoras de la *polis*. El primer utopismo que apareció en el siglo XVIII estaba orientado hacia el futuro (como toda la Ilustración). Pero el renacentista vivía su presente. El motivo por el que Bacon interrumpió la *Nueva Atlántida* fue sencillamente y en mi opinión que no pudo encajar su orientación técnica hacia el futuro en el marco típico del utopismo contemporáneo. Piénsese en Solamona, el legendario fundador de Nueva Atlántida, que «dio las ordenanzas restrictivas y prohibitivas que tenemos respecto a la entrada de extranjeros, que en esa época... era frecuente, temeroso de las innovaciones y de la mezcla de costumbres».[41]

En el terreno de la ciencia y la tecnología hubo pensadores que aprendieron a considerar el presente desde la perspectiva del futuro. El futuro era algo que evolucionaba hasta el infinito, que se transformaba constantemente en otra cosa y no cesaba de perfeccionarse; en comparación con ello, el presente era un comienzo, un punto de partida imperfecto. La actitud ante el presente estaba, pues, determinada por cierto sentido de *perspectiva*. Al analizar la estructura de la sociedad, empero, lo que dominaba no era el futuro. El presente se *describía* y nada más, como mucho se analizaba desde la perspectiva de la *intervención inmediata* (como en Maquiavelo) o bien se parangonaba con un ideal. La actitud ante el presente de quienes escribían sobre la sociedad estaba, o determinada por la *Realpolitik* o determinada por un ideal. La «perspectiva social» no existía aún.

Esto tenía a su vez una amplia repercusión en las perspectivas del desarrollo técnico. La perspectiva técnica que carece de perspectiva social global no sólo es abstracta sino también por completo anhistórica (e incluso puede volverse antihistórica). El pasado en tanto que proceso (véase el análisis del tiempo realizado más arriba) constituía un proceso *anhistórico,* más aún, abstraído de la historia. Por un lado se convirtió en una acumulación de experiencias mientras que por el otro acabó por consistir en una serie de errores, desatinos y retrocesos inexplicables. Se recordará que cuando Bacon hablaba de los «desiertos» del tiempo no explicaba qué hacía de una época un «desierto», una inutilidad desde el punto de vista del desarrollo científico. La base social, las consecuencias y las interacciones del desarrollo técnico y científico eran cosas que no le interesaban en absoluto. En el *Novum Organum* llega incluso a establecer una relación jerárquica entre la política y los «descubrimientos», alegando que el provecho de la política está limitado a un grupo mientras que «el beneficio de los descubrimientos se extiende a todo el género humano».[42] Ya he dicho que la sola orientación

41. Francis Bacon, *Instauratio Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida,* ed. cit., pág. 197.
42. Bacon, *Novum Organum,* ed. cit., pág. 84.

hacia el futuro técnico es anhistórica y puede convertirse en expresamente antihistórica. Tales son las «utopías tecnológicas» del siglo XX. Utilizan las mismas fórmulas estructurales básicas analizadas más arriba, de manera grotesca y fantástica, como Wells, con una vaharada de pesimismo reaccionario, como Huxley y Orwell, o de forma ingenua y apologética, como en la ciencia-ficción. Puesto que da la casualidad que una orientación hacia el futuro exclusivamente técnica es compatible con *cualquier* concepción del mundo, incluyendo un Día del Juicio a la moderna.

La orientación técnica hacia el futuro expresada en el Renacimiento no puede, empero, condenarse sin más desde este punto de vista. Es posible que haya algo de anhistórico en ella, pero difícilmente se verá nada antihistórico en una época donde aún no había aparecido la concepción (ni siquiera la posibilidad de esa concepción) de la historicidad. El pensamiento histórico procedió paso a paso y el nacimiento de la orientación técnico-futurista no fue sino un paso dado en la dirección adecuada. De manera parecida, la orientación hacia el futuro de la Ilustración fue un paso semejante respecto del desarrollo social, a pesar de todas las mixtificaciones románticas (cosa que podemos decir tanto de Helvétius como de Diderot). *Si no queremos modernizar el Renacimiento tendremos que evitar dos posiciones extremas: una consistente en creer que existía ya el pensamiento histórico, otra en suponer que se daba asimismo un pensamiento antihistórico.*

Pero si no existía *tempus futurus* en la ciencia y la filosofía social de la época, ¿significará esto que tampoco existía en la vida cotidiana del individuo? ¿No encontraremos ninguna orientación hacia el futuro en la vida y el pensamiento cotidiano del hombre renacentista?

Al hablar de las tradiciones antigua y judeo-cristiana he citado numerosos ejemplos de la clara orientación de ambas hacia el pasado y en particular acerca del hecho de que el precedente fuera tan importante en la praxis social renacentista; ¡cuántas veces no creerían sino que estaban repitiendo el pasado y con cuánta frecuencia no buscarían (y encontrarían) paralelos entre el pasado y el presente! Pero al mismo tiempo he afirmado que en en toda persecución de precedentes, en esta frecuente y dilatada «repetición» y alegorización conscientes, había bastantes casos de *falsa conciencia*. Una faceta de esta falsa conciencia era que *no actuaban objetivamente orientados hacia el pasado, aunque a menudo lo creyeran.* En la vida diaria de los hombres, el dinamismo de la sociedad estorbaba y cerraba la posibilidad de actual *realmente* de esa forma. *El ideal se encontraba en el pasado con frecuencia, pero lo que guiaba los pasos del individuo seguía siendo el presente.*

A consecuencia de los rápidos cambios que se producían en las condiciones técnicas y sociales, la orientación hacia el pasado real era una forma de conducirse que no reportaba nada positivo.

Consideremos en primer lugar la producción. En la industria textil florentina, por ejemplo, la tradición tuvo durante mucho tiempo un papel de gran importancia; los jóvenes aprendían el oficio de los ancianos, más experimentados, y transcurrían muchos años antes de llegar a ser trabajadores «en sazón». Durante el Cuatrocientos, sin embargo, la situación fue cambiando gradualmente, en parte por la mayor utilización del trabajo no cualificado (gracias a la difusión de la manufactura), que no exigía un aprendizaje prolongado, y en parte también —y ésta sumamente significativa— porque las innovaciones acabaron por tener un papel increíblemente amplio. Si reparamos detenidamente en el caso más transparente, la técnica artística, veremos el notable número de innovaciones técnicas que se dieron en el curso de media o un cuarto de generación. Los artistas ya no se contentaban ni siquiera durante diez años con el bagaje técnico heredado de sus maestros, sino que proseguían incesantemente la búsqueda de nuevos métodos. Las innovaciones técnicas dieron origen a géneros artísticos completamente nuevos, como por ejemplo los bajorrelieves en mayólica de los della Robbia. Si leemos la autobiografía de Cellini con atención, no podremos menos de advertir el extraordinario papel que jugaron en su vida las innovaciones técnicas; sin ellas habría perdido a sus patrocinadores cada diez o quince años. El trabajador cualificado, el artesano y el artista que seguía orientado hacia el pasado se «quedaba atrás» sin miramientos.

El campo de las relaciones humanas ofrece en buena medida idéntica imagen. Una vez desintegradas las formas de vida tradicionales, la tradición de padres y abuelos dejaba de ser una guía individual en la vida diaria (no nos referimos, claro está, al campo, donde los planteamientos tradicionales sobrevivieron mucho más). En moralidad, forma de vida, conducta, atuendo y cosas parecidas, el individuo tenía que cambiar constantemente para adaptarse a los imperativos del presente, exigencias que como tales se transformaban también sin cesar. De aquí surgió la *moda*. El dominio de la moda, naturalmente, no es más que la forma extrema en que se manifiesta la herrumbre de la tradición. Los cambios de costumbres, en un sentido lato, señalan idéntico fenómeno en un terreno vital más relevante. Cuando Castiglione sostiene que es imposible afanarse por la perfección eterna y absoluta puesto que las costumbres cambian constantemente y la perfección sólo puede remitirse a la costumbre, no hace sino sacar consecuencias del mismo fenómeno. (Por cierto, la costumbre en calidad de categoría se vuelve *problema* precisamente por la rapidez de su transformación, pero se trata de un tema sobre el que volveremos en capítulo aparte.)

De todo esto queda claro que aún a pesar de haberse orientado hacia el pasado en algunos aspectos el pensamiento del hombre renacentista, en la práctica éste vivía por completo *en el presente y para el presente*. El pasado era lo ideal, pero el verdadero —y

dinámico— motor de sus actos era la correspondencia con el presente. Ha habido pocos períodos históricos en que el hombre se haya entregado tan incondicionalmente al presente como en el Renacimiento. Y al decir esto no pretendo formular ningún juicio moral, ni en pro ni en contra. Vivir para el presente en un mundo dinámico y cambiante puede tener dos contenidos de valor diferentes —y sólo tendré en cuenta dos casos extremos—: o la inmersión absoluta en el momento, con la disolución de la individualidad y el relativismo moral consecuente, o una constante atención a los imperativos reales del presente en tanto se conserva la personalidad individual. Aquí podría volver a las concepciones de Alberti (analizadas más arriba), que quería encontrar un «término medio» entre las exigencias sociales y la autonomía individual, o bien a los postulados de los estoicos y epicúreos renacentistas que tasaban y ordenaban dichos imperativos, siempre renovados, sin esperanza ni temor, según su «naturalidad», es decir, en razón de su «justicia».

Pero vivir en el presente presupone cierto tipo de orientación hacia el futuro. En épocas de desarrollo social dinámico, cuando (como hemos visto) el ritmo del cambio social es más rápido que el de la vida individual, el hombre que sólo quiere vivir en el presente ya realizado tiene que «dejar atrás» objetivamente un presente que se está convirtiendo sin cesar en algo nuevo. De este modo, en el hombre, y principalmente en las capas rectoras de la sociedad —y no me refiero necesariamente a los dirigentes políticos y mucho menos a ninguna aristocracia de nacimiento o intelectual, sino a los individuos o grupos que constituyen la vanguardia del cambio en su propio terreno—, se desarrolla cierta «mirada hacia el futuro», un estado de alerta respecto de las turbulencias del futuro, su evolución y sus posibilidades. No sólo remiten sus acciones a sus objetivos en calidad de individuos —porque esto se ha dado desde que existe el individuo—, *sino que además los confrontan con las posibilidades y perspectivas de la época* (a lo que podría añadirse que el conflicto de objetivos y medios sólo se vuelve típico en ese caso). Los hombres no atienden a lo que *es*, sino más bien a lo que *será* o *pueda ser*. También esto constituye un requisito previo para «aprovechar el momento».

Me gustaría ilustrar con un ejemplo que este género de orientación futurista de la conducta cotidiana no implica necesariamente una orientación hacia el futuro de corte histórico-filosófico ni científico. El que todo cambie y haya que estar alerta en situaciones concretas no contradice el dicho salomónico de que «no hay nada nuevo bajo el sol». (Bacon, por cierto, estimaba mucho esta máxima porque creía que expresaba idéntica sabiduría que la idea platónica de que todo conocimiento es reminiscencia.) Tomaré el ejemplo de *Enrique IV* de Shakespeare. Después de la traición de Northumberland hay una interesante conversación

entre el rey y Warwick que trata de la posibilidad —y la manera— de prever el futuro:

«REY. — *¡Oh, Dios, si se pudiese leer el libro del Destino* y ver las revoluciones de los tiempos...!

»WARWICK. — *La vida de todos los hombres constituye una historia que representa la naturaleza de los tiempos que fueron; y por la observación de esta historia, un hombre puede vaticinar,* casi a ciencia cierta, las cosas probables que están todavía por nacer *y que reposan envueltas en sus semillas y en sus débiles orígenes. Tales cosas el tiempo las cultiva y las hace florecer...»* [43]

Para Warwick, pues, no fue ningún «portento» que Ricardo hubiera previsto la derrota de Northumberland. La traición estaba ya presente «en las semillas». El rey Enrique, sin embargo, había ignorado las simientes de las que, una vez que «el tiempo las cultiva y las hace florecer», surge el futuro. Warwick apela así a una suerte de pensamiento y de conducta que se orienta hacia el futuro. Pero ¿en qué clase de concepción histórica y filosófica fundamenta su apelación? La basa en la idea de que la historia sólo ofrece las enseñanzas de los tiempos *pasados* («que representa la naturaleza de los tiempos que fueron») y ello de forma aproximada («casi a ciencia cierta»). Lo que es nuevo, súbito y sorprendente desde la óptica de la acción concreta, puede resultar viejo y reiterativo desde el punto de vista de la historia.

Los hombres del Renacimiento no se fijaron por objetivo la creación de una sociedad «nueva» y «mejor»; sus actos no estaban determinados por esa clase de miras, como ocurriría con las acciones de los hombres de la Ilustración. Por consiguiente, no podían establecer una praxis orientada cara al futuro. Para ilustrar mejor este hecho citaremos otra vez a Shakespeare. Ni uno solo de sus héroes tenía la intención de crear nada nuevo y, pese a ello, Goethe tuvo razón al afirmar que en todas sus tragedias se desmoronaba un mundo viejo mientras otro nuevo pugnaba por salir a la luz. Mundo nuevo que no era absoluto ni ucrónico, sino, por enésima vez, un *comienzo específico*. Citaré aquí la aguda observación de Jan Kott: «Cuando en Racine se mata un héroe, termina la tragedia y al mismo tiempo dejan de existir el mundo y la historia. De hecho, no existían desde el principio. Cuando Antonio y Cleopatra se matan, la tragedia se termina, pero el mundo y la historia siguen existiendo.» [44]

43. *La segunda parte del rey Enrique IV*, Acto II, Escena I, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 482.
44. Jan Kott, *Apuntes sobre Shakespeare*, Seix Barral, Barcelona, 1969, pág. 211.

III. Individualidad, conocimiento antropológico, autoconocimiento y autobiografía

De todos es sabido que el Renacimiento fue una época de grandes personalidades polifacéticas. La ciencia, la política, la filosofía y el arte podían jactarse de sus excelsos representantes. Paralelamente pueden encontrarse ejemplos de versatilidad y de monolitismo fanático, de moderación estoico-epicúrea y de la carencia de escrúpulos más absoluta. Burckhardt afirmaba con razón que nadie tenía miedo de destacarse, de mostrarse diferente de los demás; los hombres iban a la suya y seguían las leyes de su propia individualidad con tesón.

En todo este desfile de personalidades diversas y dispares hay sin embargo un rasgo común que se da no pocas veces. Se trata de la *apertura al mundo*, eso que en la actualidad, valiéndonos de un término psicológico, llamamos extroversión. Dicha apertura al mundo fue una característica típica hasta el siglo XVI, cuando los hombres sumidos en la profunda crisis desatada entonces acabaron por cerrarse al mundo, se ocuparon de sus asuntos internos y se volvieron «introvertidos». Esta profunda grieta histórica es la mejor prueba de que la «extroversión» y la «introversión» no constituyen formas innatas del comportamiento humano, antes bien elementos conformados por las necesidades y posibilidades de una época, aunque siempre, por supuesto, sobre una base psicológica dada. Nunca se subrayará bastante la típica falta de interioridad del individuo renacentista, que constituye un punto decisivo puesto que nos vemos obligados a disentir del concepto de «individualismo», tan generalizado y tajante. La individualidad, tal y como existe en la realidad y a nivel de ideal, es producto de un largo proceso histórico. Las distintas épocas de la historia han contribuido de modo diferente a su desarrollo —y el Renacimiento lo hizo enormemente—, pero no sin que se diera cierta continuidad, cierta superposición y fundamentación recíproca entre las épocas. Los períodos posteriores al Renacimiento —incluso los que manifestaron un conformismo mucho mayor— aportaron también nuevos rasgos a la individualidad: no sólo enriquecieron y pulieron la estructura de la individualidad, sino que asimismo le suministraron importantes matices de autoconciencia. Pondremos sólo un ejemplo, aunque capital: los sentimientos interpersonales fueron mucho menos individuales durante el Renacimiento que, pongamos por caso, a comienzos del siglo XVII. La necesidad de libertad (nuevamente) era en contenido mucho más escueta. Si preguntásemos hoy a cualquiera si le gustaría vivir en la Utopía

de Moro o en la Ciudad del Sol de Campanella, seguro que nos respondería con un «no» alarmado. Si insistiéramos en saber los motivos de su respuesta, se nos respondería sin duda que en tales sociedades no había terreno suficiente para el desarrollo de la individualidad y que vivir en condiciones semejantes parecería cautiverio. Sin embargo, en el Renacimiento no hubo ni uno solo, ni siquiera el más descollante de los individuos, que pensara lo mismo al respecto. En el diálogo de la *Utopía* de Moro son muchas las cosas que se alzan contra Rafael, muchos los argumentos que se oponen a sus principios, y sin embargo la individualidad no figura entre ellos. (De igual manera, ni un solo contemporáneo —ni siquiera Aristóteles— dijo jamás de *La República* de Platón que el individuo no fuera libre en ella.)

Engels observó con acierto que en el Renacimiento se necesitaban gigantes y que la época dio gigantes en consecuencia. Pero se trataba de una clase particular de gigantes: la clase de individualidad que apareció en aquel tiempo fue por este motivo una *clase particular* de individualidad en correspondencia con las necesidades del momento.

Ya hemos visto cuáles eran estas necesidades: andar al paso de las situaciones nuevas y en constante transformación, sensibilizarse ante el «tiempo», buscar y encontrar ocasiones para la acción individual en el flujo y reflujo de la realidad, situarse en la cresta de la ola —y no sólo desplazarse con los acontecimientos, sino ponerlos en marcha también—, avanzar con el correr del tiempo y hasta anticiparse a él. Se trataba de empresas que brotaban de la vida pública, que pedían una vida pública y confluían en ella. *El resplandor de la vida pública iluminaba el camino de esos héroes, que sólo podían ser héroes si a su vez permanecían en el metafórico resplandor de la vida pública.* Todo el mundo vivía necesariamente «hacia fuera». Aquí me gustaría volver sobre dos fenómenos que ya hemos tratado. El primero es que bien pocas épocas han podido organizar la jerarquía del mérito de los artistas contemporáneos con tanta precisión como el Renacimiento. Los períodos posteriores fueron incapaces de «descubrir» un solo artista del Renacimiento que —caso de ser realmente importante— no fuera popular y reconocido en su propio tiempo. No podemos sugerir siquiera (como sí podemos respecto de la Antigüedad) que hubiera genios que murieran sin ser comprendidos. Por el contrario, los hubo que se olvidaron más tarde y de todos es sabido que el arte renacentista comenzaba fundamentalmente con Rafael para los contemporáneos de Goethe. Pero si repasamos las páginas de Castiglione, Leonardo o Vasari, veremos que las apreciaciones contemporáneas tenían por «célebres» y «grandes» a todos los que olvidó la posteridad y que el siglo XIX acabó por descubrir nuevamente. El otro fenómeno sobre el que quería llamar la atención es que los estoicos y epi-

cúreos de la época vivieron también hacia fuera, ya que el *procul negotiis* sólo se redescubrió en el siglo XVI.

Ajustarse a los imperativos descritos más arriba no sólo requería gran energía y buena capacidad (la Antigüedad y la Edad Media lo habían exigido asimismo a menudo), sino también energía y capacidad particularmente individuales. Un tipo de estructura social que no era comunal posibilitaba una clase de *competencia* interindividual desconocida en aquella sociedad, con sus vínculos rígidos y establecidos de antemano. El individuo sólo podía realizarse *frente* a los demás. La individualidad renacentista fue siempre, por tanto, una forma de individualismo y su fuerza motriz era el *egoísmo*. El odio, la envidia y los celos hacia aquellos que se habían conducido mejor o pudieran hacerlo jugaban un papel no pequeño en la personalidad renacentista. Y esto no es sólo aplicable a las figuras públicas en sentido estricto. Si leemos las biografías vasarianas de los grandes artistas, veremos que ni siquiera éstos eran otra cosa que envidiosos y dados a la ambición, con la sola excepción de Donatello y en cierta medida Miguel Ángel. Lo que resulta interesante es que Vasari habla de la envidia y la ambición como de cosas naturales, no merecedoras de la menor censura. De igual modo, Cellini consideraba a Vasari y a todos sus contemporáneos como arribistas capaces de apuñalar a uno por la espalda (cosa que, por cierto, dice también de *sí mismo*). A propósito, me gustaría acentuar que el egoísmo renacentista no fue de ningún modo egocéntrico: los hombres orientados hacia lo exterior jamás son egocéntricos.

Por supuesto que el egoísmo no basta por sí solo para forjar una personalidad. El egoísmo renacentista lo fue de las personalidades fuertes. Éstas cifraban su futuro en la acción, se sumergían en las corrientes de la época, actuaban y creaban, y por ello no puede interpretarse su egoísmo como una actitud ética tan negativa como la del egoísmo corriente y egocéntrico de la sociedad burguesa avanzada. El egoísmo renacentista fue *creativo* y no estaba orientado exclusivamente hacia la particularidad del ser humano individual, sino ante todo y en primer lugar hacia su trabajo, que era siempre trabajo individual y cuyo feliz resultado se encontraba indisolublemente unido al triunfo del individuo.

La realización de la propia obra llegó a ser tan importante como *motivación* a consecuencia del carácter particularmente transitivo del Renacimiento, donde, como ya hemos visto, estaban estrechamente unidos individuo y trabajo. *La tradición había dejado de ser un acicate y el conformismo no se había alzado todavía como fuerza motivadora.* La estructura de la conducta estoico-epicúrea era la misma, con la salvedad de que en ésta la «obra» era la vida de belleza y rectitud. La propia obra no era sólo un estímulo, sino también un objetivo al mismo tiempo y esto es algo que no debería malentenderse. Los ciudadanos de la ciudad-estado renacentista (de Florencia, por ejemplo) servían conscien-

temente a su ciudad-estado; los unos creaban para la humanidad, los otros en bien del conocimiento o el arte (de aquí que sostuviéramos que los estímulos no pudieran reducirse a su pura particularidad), pero eran *ellos mismos* quienes querían hacer esto o lo otro. Si se les hubiera sugerido que se fueran a vivir lejos del mundanal ruido porque su obra les sobreviviría, se habrían muerto de risa puesto que el triunfo de su obra era inseparable de su realización personal.

El individuo renacentista fue, pues, individuo porque se exteriorizaba y en el proceso de llevarlo a cabo se conocía a sí mismo y encontraba complacencia en ello. Pero exteriorización no quiere decir sólo objetivación, sino también *éxito*. Naturalmente, la objetivación perfecta equivale ya a un triunfo. Pero los hombres típicos del Renacimiento tenían necesidad además de otras formas de éxito, como eran el dinero y la fama.

En el Renacimiento *la autorrealización y la autocomplacencia se convirtieron en objetivo* a alcanzar y en este sentido el individualismo renacentista consiguió mucho de lo que hoy se considera esencia de la individualidad. Pero la identificación debe permanecer en un plano abstracto. En *dónde* se encontraba la autorrealización, en *qué* consistía la autocomplacencia y *qué* se consideraba susceptible de éxito eran cosas determinadas por la medida de «esencia humana» que la particularidad de las diversas personalidades renacentistas pudiera colmar. La escala jerárquica resulta clara: descendiendo de lo superfluo a lo esencial, comienza por el dinero, pasa por la fama y acaba en la creación «pura».

La escala jerárquica estaba clara, pero hubo muy pocos que se dieran cuenta de ello. Dado que, en conjunto, el individuo había acabado por fundirse con su obra, los hombres no habían aprendido a diferenciar todavía amor a sí mismo e interés, autoconservación y egoísmo. El estímulo del dinero y la fama se mezclaron con la autorrealización y la autocomplacencia. No afirmamos naturalmente que toda personalidad renacentista estuviera ávida de riquezas, sino que casi todos ansiaban la gloria y que son muy pocos de los que se sepa que reprimieran esos estímulos en su actitud existencial. Vasari, por ejemplo, cita docenas de casos de mezcolanza de estímulos generales y particulares. Giotto «fue después nuevamente a Padua y además de muchas otras cosas y capillas pintó en el lugar de la Arena, una Gloria Mundana que le procuró grande honor y utilidad».[45] Gracias a los descubrimientos de los hermanos della Robbia, «el mundo y el arte del dibujo se vieron enriquecidos con un arte nuevo, útil y bellísimo, y él [Lucas], con gloria y fama inmortal y perpetua».[46] Cardano decía que desde que tenía memoria su mayor interés había sido siempre inmortalizar su nombre. La culminación de la vida de Petrarca

45. Giorgio Vasari, *op, cit.*, vol. I, pág. 113.
46. *Ibid.*, vol. II, pág. 38.

fue su coronación con el laurel poético. Podemos citar otra vez el «principio del éxito» de Inghirami, a cuyo tenor la sabiduría es «un género de filosofía civil y popular que incita a los hombres a realizar actos magníficos y gloriosos a la vista de la multitud y los hace grandes, poderosos, nobles y, en pocas palabras, los primeros de los hombres».[47]

En el siglo XVI terminó esta ambigüedad. La brusca aparición de la interioridad o subjetividad humana, fruto de la maduración del carácter crítico del período, enseñó a los hombres a diferenciar los diversos niveles de autorrealización. No es que los hombres se hubieran vuelto «mejores», sino que a comienzos del Renacimiento y en cierta medida también en la segunda mitad de la época no hubo *contradicción objetiva* entre el «yo» como conciencia y autoconciencia de la humanidad y las necesidades y aspiraciones de los individuos particulares. Más claro aún: «triunfar» mediante la creación auténtica y ganar dinero y fama en virtud de la grandeza y la fuerza de voluntad era algo que se daba en términos generales y no sólo en los casos de excepción. En el siglo XVI, una vez la Iglesia (o mejor dicho, las iglesias) hubo recompuesto sus filas y comenzó a presionar en todos y cada uno de los campos creativos, la oposición a las «esperanzas» oficiales fue volviéndose mayoritariamente el requisito previo de la creación, con lo que se planteó una contradicción objetiva entre el «yo» y los intereses particulares, finalizando de este modo la ausencia de diferenciación indicada. En Montaigne aparece esta antítesis de una forma particularmente pronunciada.

El divorcio entre aspiraciones particulares y concepto general de autorrealización prosiguió en los diferentes países con ritmo y medida distintos, a tono con el curso de la historia. Volveré a referirme a Shakespeare de nuevo porque en su obra poética y sistema axiológico se advierte claramente el proceso. En las comedias de juventud, el deseo de riquezas de los protagonistas no es de ningún modo censurable, antes bien, los que pretenden medrar suelen ser más simpáticos y normales que los personajes «chapados a la antigua». Dice Petruchio en *La doma de la bravía*: «Si conoces a una mujer lo bastante rica para convertirse en la esposa de Petruchio, como la riqueza es el estrambote de mi soneto matrimonial, sea ella tan fea como la amada de Florencia, tan vieja como la Sibila y tan abominable y brava como la Jantipa de Sócrates, o peor, no ha de espantarme, o al menos no embotará en mi el filo de la pasión... Vengo a casarme ricamente en Padua; y si en Padua me caso ricamente, me habré casado con toda felicidad.»[48] Y he aquí cómo pide la mano de Catalina al padre de ésta: «Si me hago amar de vuestra hija, decidme: ¿qué dote

47. En Rice, *op. cit.*, pág. 74.

48. Acto I, Escena II, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 1005.

me corresponderá al tomarla por mujer?»[49] En efecto, Petruchio está por encima de los pretendientes burgueses de Catalina que intentan imitar el galanteo aristocrático, y de hecho consigue a la única mujer que vale la pena. En *Los dos hidalgos de Verona* el pérfido Proteo hace suyo este principio: «No puedo ahora ser constante conmigo mismo sin usar de alguna traición con Valentín.»[50] Con lo que la autorrealización se identifica aquí con los particulares intereses de uno mismo. Es cierto que Proteo es un personaje poco simpático, pero al final obtiene el perdón de Valentín (y del poeta). La escala de valores, sin embargo, sigue transformándose. En *A vuestro gusto* entran en conflicto directo el dinero (el triunfo) y la humanidad, aunque ello dure apenas unos instantes. Pese a todo, ¡qué lejos estamos de *El rey Lear, Timón de Atenas* y hasta del exasperante final feliz de *A buen fin no hay mal principio*! En estas obras, el triunfo, el dinero y el poder son ya elementos ciegos y automutiladores.

Leonardo da Vinci fue el primer genio renacentista que reaccionó contra la jerarquización del dinero, la fama y la *oeuvre*. Su *único* criterio de autorrealización era *la obra sola*. No sabemos si lo que le condujo a esta conclusión fueron las desgracias que acumuló en el curso de su vida o si, por el contrario, fue dicho principio el que le acarreó tanto infortunio. Para Leonardo el valor de un hombre no tenía otra medida que su obra, pero la obra tenía que poseer un *contenido moral*; a partir de entonces ambos elementos se volvieron inseparables de la estatura moral del creador. «No me parece que los hombres groseros, de costumbres bajas y de poco ingenio, merezcan tan bello organismo ni tal variedad de rodajes como los hombres especulativos y de gran talento. Los primeros no son más que un saco a donde entra y de donde sale lo que comen, pues nada me prueba que participen de la naturaleza humana, salvo en la voz y en la figura; en todo lo demás son bastante semejantes a las bestias. Debiera llamárseles fabricantes de estiércol y rellenadores de letrinas, porque no es otro su oficio en el mundo. Ninguna virtud ponen en práctica. Letrinas llenas, es todo lo que queda de su paso por la tierra.»[51] Para Leonardo, los hombres que sólo se preocupan de sus intereses privados y se regodean en ello son «rellenadores de letrinas» (véase el análisis que hizo Marx de la vulgaridad, limitación y bajeza de la autosatisfacción).

El declinar del «ideal del éxito» reflejaba la nueva posición social del arte. En la historia nunca había existido arte —auténtico, nuevo, original y profundo— que hubiera sido arte oficial en la misma medida que el renacentista. Basta comparar la suerte de Rembrandt, no ya con la de artistas tan celebrados como

49. Acto II, Escena I, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 1010.
50. Acto II, Escena VI, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 201.
51. Leonardo da Vinci, *Aforismos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, pág. 17.

Rafael o Ticiano, sino con la de una «personalidad difícil» como Miguel Ángel, para darse cuenta de lo curioso de la diferencia. He hablado a propósito de las artes figurativas porque hasta que no finalizó el siglo XVI la literatura renacentista (comprendida la poesía lírica y la obra de Ariosto) no fue una literatura de intimidad,[52] similar en esto a los resultados de las artes figurativas, a pesar de su carácter no espacial. En el siglo XVI, sobre todo a fines de la centuria, aparece un arte subjetivo. Dénes Zoltai ha demostrado la creciente importancia de la música en la Florencia de finales de siglo (Vincenzo Galilei, el grupo Camerata y otros).[53] La interioridad, por otro lado, es una de las características más descollantes de la dramaturgia de Shakespeare, aunque habría que hablar con mayor precisión de la representación de los conflictos entre la vida exterior y la interior.

La lucha por la autorrealización, dominante en el Renacimiento, fue *un fenómeno paralelo y resultante de la secularización,* diérase bajo la forma de ideal de triunfo o de dominio de los intereses particulares. La justificación de la existencia individual era terrenal por completo; lo que se pedía y buscaba era una justificación secular. Por paradójico que pueda parecer, es cierto que en este sentido, de ningún modo secundario, la figura de Lutero fue *la culminación del proceso secularizador.* Lutero —claro que inconscientemente— derrotó a la religión en su propio campo. Fue Dilthey el que más claramente se percató de que Lutero no fue un «santo» ni tampoco un elegido, sino «sencillamente» una personalidad hecha para actuar y dominar, y que de aquí surgió su extraordinaria influencia personal. «Dominó a los hombres de su tiempo porque éstos creían ver en él lo que podían ser.»[54] Lutero difería esencialmente de todos los anteriores reformadores de la religión no en que se orientase hacia el mundo (muchos otros lo habían precedido por ese camino), sino en que la idea de elección no figuraba ni en su ideología ni en su práctica. Dios no lo había elegido para realizar fines elevados (no más que a cualquier otro hombre); el hecho que lo puso en movimiento no fue una llamada misteriosa, sino el espectáculo de la decadencia eclesiástica y religiosa. Fue un *hombre,* de ningún modo una figura sobrehumana; un hombre que se dio cuenta cabal de sus posibilidades, intuyó el «momento apropiado», comprendió su «misión», cumplió con su «vocación» y llevó a cabo las ideas resultantes de su perspicacia. Fue un hombre que no se avergonzó de su

52. Se da por sentado que la autora habla aquí en términos generales. No se olvide que el petrarquismo nunca estuvo muerto y que rindió frutos de importancia en lugares como nuestra Península antes del umbral del siglo XVII, como lo demuestran los casos de Ausias March y Garcilaso, u hombres de otro talante como Fray Luis. (*N. de los T.*)

53. Dénes Zoltai, *A zeneesztétika története* («Historia de la estética musical»), Budapest, 1966, I.

54. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. II, pág. 55.

particularidad, a diferencia de san Agustín; por el contrario, la aceptó (pues, según nos dice, jamás podía pensar en una mujer sin que le asaltase el deseo). A despecho de lo que el luteranismo hubiera de ser después, la predicación religiosa se volvió con Lutero un asunto humano y secularizado.

Volvamos ahora al pensamiento filosófico del Renacimiento y preguntémonos por la nueva individualidad reflejada en él.

Apareció sobre todo en la manera de interpretar la inmortalidad del alma. El concepto tomista del alma seguía el principio de la doble subordinación: el espíritu humano era «personal» e individual y después de la muerte se uniría inmediatamente, como tal, con el espíritu divino. El alma en tanto que entidad separada estaba, sin embargo, lejos de ser un alma individual. Puesto que toda la experiencia terrena del hombre se encontraba integrada en una jerarquía objetiva, su actividad dentro de la jerarquía determinaba las formas y el contenido de la virtud y el vicio; la salvación o la condenación del alma individual dependía de la entera conducta del hombre que encontraba (o no) su puesto en la jerarquía objetiva (y, por supuesto, también de la gracia). La tesis averroísta de que los hombres no eran individualmente inmortales, sino inmortales por mediación de la parte universal de su alma personal, del intelecto, significó un paso de importancia hacia la secularización en cuanto que reintegraba a la filosofía el mito de la inmortalidad del alma. En el Renacimiento, empero, hasta esto se volvió anacrónico, ya que el individualismo renacentista no consentía la despersonalización ni siquiera en la inmortalidad. La solución, por consiguiente, no podía consistir en un retorno a las concepciones tomistas, puesto que lo que los hombres deseaban entonces era volverse inmortales *en su personalidad terrena.* Como analizaré después el problema del alma, me limitaré aquí a señalar las orientaciones más importantes que tomaron las distintas soluciones de la cuestión. Según Ficino, por ejemplo, también el cuerpo es inmortal, por lo que un hombre sigue viviendo en su *individualidad* completa. Pomponazzi trató teóricamente la inmortalidad como si fuera individual y absoluta y, sin embargo, al mismo tiempo (como ya he dicho) no estimó que esto fuera normativo ni orientador en la vida cotidiana y en la práctica moral. Por lo demás —como dice J. H. Randall—, «los últimos averroístas, como Zimara, fueron acercándose progresivamente a la identificación de la unidad del intelecto con la unidad de los principios racionales de todos los hombres».[55]

El mundo se tornaba en medida creciente un mundo compuesto de individuos, un caleidoscopio de individualidades. A partir de entonces el individuo se convierte en el punto de partida teórico de todos los sistemas ético-psicológicos. Para Vives y Telesio *el instinto de conservación* es el punto de partida de la conducta

55. John Herman Randall, *The School of Padua,* Antenore, Padua, 1961, pág. 80.

humana. Toda sensación, toda virtud y todo vicio se reducen, en última instancia, a instinto de conservación. *También la sociedad, el* status civilis, *aparece entendida como una serie de vínculos que asocian a individuos semejantes.* La *commiseratio* es el impulso que nos induce a la actividad social; el «ponerse en el lugar del otro» se convierte en el punto de arranque psicológico de la simpatía y la compasión social. Podemos ver aquí los orígenes del principio burgués moderno del egoísmo, fuente antropológica de las teorías de contrato social. Fue éste el primer conato —aunque desde una óptica unilateral— de edificar la sociedad a partir de los «átomos» que eran los individuos. Al principio no era la sociedad, sino el individuo.

La individualidad acabó por manifestarse en la naturaleza misma. No me atrevería a afirmar que fuera ésta la *única* base de la monadología de Bruno, pero no se puede negar que *en las mónadas de Bruno el individualismo se torna un concepto que constituye toda una nueva imagen del mundo.* Las «unidades» de Bruno no son las unidades abstractas y matemáticas de Cusano, sino entidades individuales, unidades de alma y cuerpo, totalidades concretas, autosuficientes y cerradas. El universo infinito (uno) está compuesto de un número infinito de mónadas, al igual que la sociedad se compone de totalidades concretas compuestas de unidades de cuerpo y alma, de individuos.

La aparición de un individuo específicamente renacentista transformó también *la estructura caracterológica.* El carácter no surgía ya orgánicamente de los deberes y esperanzas fijados de antemano por el sistema de los órdenes feudales; se elegía por cuenta propia y se movía por caminos relativamente autónomos en la dirección establecida por las expectativas sociales, sobre todo la esperanza de triunfo: de este modo se desviaba de lo general y se aproximaba progresivamente a lo individual. Brota de aquí el reiterado esfuerzo de los pensadores renacentistas por crear nuevas tipologías caracterológicas que superasen y prolongasen la tipología hipocrática de los temperamentos para que los hombres pudieran «reconocerse a sí mismos» con mayor facilidad en la nueva constelación pluralista de caracteres. En pintura, sobre todo a partir del siglo XV, el retrato fue ganando importancia y en la elección de tema para lienzos históricos o mitológicos el individuo fue conquistando cada vez zonas más amplias (como en el segundo período de Donatello). Algunas pinturas de Leonardo pueden considerarse deliberados estudios de caracteres. Max Dvorak está en lo cierto cuando interpreta *La Ultima Cena* asimismo en este sentido. Leonardo quería plasmar la *diferente* respuesta de cada uno de los apóstoles ante una misma noticia (la traición de Judas) y ambicionaba captar artísticamente la relación entre individualidad y forma de reaccionar. Giambattista della Porta analizó en su *De humana physiognomia* que el carácter humano se manifestaba en los rasgos faciales; pero añadió que

sólo ofrecía conjeturas, puesto que, dado el libre arbitrio de los hombres, podían engañarnos con la expresión del rostro.

La disolución del sistema de los órdenes feudales y la aparición de una multiplicidad de caracteres planteó nuevos obstáculos, más sustanciales que nunca, al conocimiento de los hombres. En la sociedad feudal se podía adelantar con mayor o menor acierto cómo iba a comportarse un individuo determinado a partir de su posición social, la vida que había llevado antes, sus relaciones y su temperamento. *Particularmente debido a que las situaciones imprevistas aparecían sólo dentro de un marco bien definido.* Se podía prever si en un caso dado se iba a tomar venganza o no, en qué medida y si en un arrebato o a sangre fría. En el Renacimiento, sin embargo, el conocimiento de los hombres fue haciéndose cada vez más difícil. Las situaciones adecuadas para que los hombres pudieran observarse acabaron por presentarse ante ellos de forma «inestructurada» y súbita, sin que existiese la posibilidad de recibir una definición por anticipado; lo que les definía en mayor o menor medida *no era ya el conjunto de circunstancias o relaciones objetivas exclusivamente, sino también y considerablemente el carácter mismo*; de este modo, todas las situaciones que se dieran podían definirse, con mayor o menor aproximación, sólo con la ayuda del conocimiento del carácter humano.

Pero todo esto no fue más que el comienzo del problema. Lo que hizo incluso más difícil el conocimiento de los hombres fue la aparición social de los «roles» y del comportamiento acorde con ellos. En la sociedad feudal no se podía «representar un papel»; su existencia venía determinada por su nacimiento. La división capitalista del trabajo y la relajación de la jerarquía social posibilitó, sin embargo, que una misma y sola persona ocupara peldaños diferentes en la escala social; podía moverse en ramas distintas de la división del trabajo, convertirse un día en barbero, en escritor al siguiente y en condotiero al otro, adoptando formas de comportamiento distintas de un día para otro y siendo sin embargo durante todo el tiempo el mismo hombre. Puesto que cada lugar de la estructura social y cada ocupación particular comportaba maneras diferentes y diferentes conjuntos de obligaciones y derechos, *un hombre podía identificarse con modales distintos, distintas secuencias de obligaciones y derechos, y normas concretas distintas sin que «él» tuviera que trocarse en «ellos».* Por supuesto que fue algo más que la difusión de la división social del trabajo lo que dio entrada al género de conducta consistente en la representación de un papel. Fue necesario que el capitalismo incipiente disolviera todas las comunidades naturales para que el individuo pudiera afirmarse a sí mismo sólo en virtud de la acción mediadora del lugar que ocupaba en la división social del trabajo, para que la posición económica (y no la humanidad en tanto que comunidad) pudiera convertirse en norma universal. Sólo de

esta forma podía surgir esa dualidad a cuyo tenor el hombre, en tanto que hombre, dependía del lugar que ocupaba en la división del trabajo (todos eran seres humanos por igual), mientras que, al mismo tiempo, sólo podía realizarse a sí mismo en el lugar que ocupaba en la división del trabajo (la posición económica constituía la única norma universal). El hombre se dividió, en sentido relativo, en «individuo» y «rol desempeñado».[56]

La relajación de los vínculos entre personalidad y función social no sólo posibilitó a ciertos individuos la manifestación de varios tipos de conducta *uno tras otro,* sino que también permitió la manifestación de tipos de comportamiento diferentes de manera *simultánea.* Por ofrecer sólo un ejemplo: la distinción entre los conceptos de burgués y ciudadano no hizo sino anticipar la separación de vida pública y vida privada. Los representantes del Renacimiento clásico, como Alberti, dedicaron inmensos esfuerzos teóricos y prácticos a salvar este abismo y crear una interacción dinámica y sustancial entre la vida pública y la privada. Pero ya hemos visto que semejantes esfuerzos fracasaban en número creciente a medida que avanzaba el siglo XVI. Como observó Montaigne, «nada interesan a la sociedad nuestras ideas, pero en cuanto a lo demás, como nuestras acciones, nuestro trabajo, vida y fortuna, tienen que ajustarse a su servicio y manera de ver de aquélla».[57] «Libertad religiosa», «libre» práctica de la propia fe, libertad de «conciencia» o de la fe subjetiva, eran imperativos que codificaron el creciente divorcio, cuando no conflicto real, entre normas de la vida privada y de la pública. A medida que las normas y la ética del «mundo» iban mostrando su incapacidad para realizar los ideales renacentistas y llegaban incluso a separarse cada vez más de ellos, la «intimidad» y la subjetividad se fueron alzando progresivamente para proteger los ideales minados, en tanto que el ciudadano sencillo o «sujeto» que vivía en la sociedad burguesa, posiblemente sumido en circunstancias refeudalizantes, estaba obligado a acomodarse a los imperativos de la nueva época en lo tocante a su comportamiento «exterior». Dice Charron con cierta esperanza, aunque no sin amargura: «Y finalmente cada cual debe saber dividirse en sus funciones públicas. Porque cada uno de nosotros practica dos oficios y consta de dos personas, una externa, la otra esencialmente interna. Y hay que saber separar ambas partes... Hay que servirse del mundo tal como se presenta, pero al mismo tiempo mirarlo como si fuera extraño.»[58] Según esto, Charron consideraba que la percepción de este «doble papel» era la *conditio sine qua non* del conocimien-

56. Si se quiere un estudio más amplio de este problema, véase mi trabajo «A szerepfogalom marxista értelmezhetóségéról» («De la interpretabilidad marxista del concepto de "rol"») en *Társadalmi szerep és elóitélet* (*Prejuicio y rol social*).
57. Mointaigne, *Ensayos,* ed. cit., pág. 113.
58. Cit. en Dilthey, *Gesammelte Schriften,* pág. 265.

to de los hombres. Saber separar ambas partes: he aquí el comienzo del conocimiento de los hombres.

Cierto que la contradicción entre lo «exterior» y lo «interior» no fue característica del Renacimiento clásico bajo forma tan extrema. Pero en este período los balbuceos del comportamiento según un papel social y la *hipocresía* como actitud caracterizaban ya en medida creciente todo el espectro de la actividad humana, desde la vida cotidiana hasta la política. Fue casi la consecuencia natural del ideal del «éxito» y de la competencia por la posición social que se daba entre los individuos de talante egoísta. Porque cuando los individuos luchan por conseguir un lugar en el mundo —y con frecuencia se lleva a efecto frente y *contra* los demás—, a menudo deben disfrazar sus intenciones para obtener lo que ambicionan, tienen que mostrarse ante los demás con un ropaje diferente del verdadero; en otras palabras, tienen que «representar un papel». Por supuesto que fingir y ocultar la identidad no era nada nuevo. Si quisiéramos remitirnos sólo a la Biblia ahí tenemos a Jacob, que disimuló y ocultó su identidad cuando recibió la bendición de Isaac; y a José, que en Egipto ocultó su origen y disimuló ante sus hermanos. En esos ejemplos antiguos, sin embargo, el fingimiento y el disimulo *no implicaban ninguna contradicción ética*: Jacob se conducía según su moralidad (y la de su comunidad) al aceptar la bendición y José hacía lo propio poniéndola en práctica incluso en Egipto. En el Renacimiento, empero, este género de disimulo acabó por implicar una contradicción ética. Los hombres se manifestaban de forma distinta de la auténtica, haciendo como que eran buenos si estaban corrompidos y haciéndose los perversos si eran realmente buenos; mentían respecto de sus intenciones y aparentaban tener otras aun cuando éstas fueran moral y directamente opuestas a sus verdaderos fines. El disimulo se volvió una *forma normal de comportamiento* y sobrepasó los límites del disimulo y la hipocresía a secas. Surgió así la escisión entre la naturaleza «real» de los individuos y su naturaleza «falsa», y con ella un antagonismo constante entre el ser y el parecer.

El conocimiento de los hombres lleva siempre cierto compás por debajo de la evolución de los tipos caracterológicos. Durante el Renacimiento se trató de un «compás» bastante largo, según pudo verse. Los que no se percataron del doble juego (porque era extraño a su naturaleza moral) sufrieron golpes y desilusiones extraordinarios. Las grandes catástrofes originadas por la ausencia de un conocimiento cabal de los hombres, que tantas veces vemos en Shakespeare, reflejaban un problema que afectaba a la vida de todos. El lector atento de Ariosto podrá ver que se trataba de una cuestión vital. Sólo en raras ocasiones se desvía el poeta de su hilo narrativo para sacar de la fábula una moraleja útil a la experiencia contemporánea. Pero cuando habla de los encantamientos no puede reprimir un suspiro: «¡Oh, cuán lejos estamos

de sospechar el número de encantadores y encantadoras que viven entre nosotros! Para hacerse amar y seducirnos cambian todos incesantemente de forma y de lenguaje. El arte de evocar a los espíritus e interrogar a los astros es más débil que sus encantos; someten los corazones por medio del disimulo, la astucia y la mentira.»[59] Y el suspiro no sólo se remite a las formas deshonestas de conquistar los sentimientos de los demás, sino también a las formas fraudulentas mediante las que un hombre puede sojuzgar a otro.

Porque la hipocresía activa del Renacimiento tenía por objeto aniquilar o reducir al otro. Los esfuerzos por alcanzar un mayor conocimiento de los hombres se fueron al traste ante la hipocresía o bien hicieron lo posible por acomodarse a ella. Este acomodo, a su vez, podía revestir dos formas (suponiendo que se tratara de personas honradas). De un lado significaba *«adiestrarse» en el conocimiento de los demás* mediante el desarrollo de la facultad de ver detrás de una máscara. Del otro se pretendía la preparación de baluartes defensivos que *resguardaran la propia desnudez espiritual* y pusieran freno a la confianza ilimitada en uno mismo. Sólo estas dos modalidades unidas podían proteger al individuo particular de las catástrofes, los fracasos y las desilusiones. Así, cuando Charron afirma que los hombres deben apercibirse del doble papel, sus palabras poseen un doble sentido. Hay que saber hacer distinciones en el trato con los demás (aguzar el propio conocimiento que se tiene de los hombres) y al mismo tiempo superponer el papel exterior al interior (para proteger la desnudez espiritual de uno mismo).

Fue de este modo como apareció en el Renacimiento (y sobre todo durante el siglo XVI) lo que solemos llamar el «incógnito», que comportaba dos clases bien distintas de contenido y de finalidad. El incógnito ofensivo era propio del hipócrita activo, que jugaba con los demás para llevar a efecto sus planes; el incógnito defensivo no era simulador ni hipócrita, sino que se daba en aquellos que se protegían para evitar que los demás jugaran con él.

No fue casualidad que ambas formas de incógnito y los problemas morales, psicológicos y socio-filosóficos que implicaban se analizaran y describieran con toda su complejidad en Inglaterra. Fue en la Inglaterra isabelina donde aparecieron, conjunta y simultáneamente, los fenómenos que dieron origen a este sentido doble y nuevo del incógnito, y no de una manera lenta y gradual, como en Italia, sino con subitaneidad manifiesta. La acumulación originaria, la disolución de las viejas tradiciones, la decadencia de las trabas feudales y la reestructuración de los valores tuvieron lugar en el siglo XVI, momento en que la interioridad y la subjetividad ya se habían desarrollado. De este modo se hizo posible

59. Ariosto, *Orlando furioso*, CIAP, Madrid, s. a., vol. I, pág. 120. Octava I del Canto VIII.

la revisión del problema en toda su complejidad, como puede verse en primer lugar en la obra de Bacon y de Shakespeare.

Bacon destaca repetidas veces la importancia del conocimiento de los hombres. Parte de que el carácter ha de ser «indagado» porque no es posible percibirlo inmediatamente y *no todas* las situaciones posibilitan su reconocimiento. «La naturaleza de un hombre se percibe mejor en *la intimidad,* donde no hay afectación ninguna; en *los estallidos de las pasiones* porque le hacen olvidarse de sus preceptos; y en *los experimentos y vivencias nuevas* porque le falta el auxilio de la costumbre.»[60]

Parece innecesario analizar los casos enumerados; cualquiera puede ver con facilidad que Bacon pone un dedo astuto en la llaga de las situaciones que realmente sacan a relucir la naturaleza esencial del hombre. Pero me gustaría hacer dos observaciones. La primera es que Bacon no pensaba, en modo alguno, sólo en los simuladores conscientes. Sabía también de formas más actuales de interpretar un papel que no surgían necesariamente de la voluntad fraudulenta, sino de los principios y prácticas *conformistas,* producto asimismo de la división capitalista del trabajo. Si ajustamos sin cesar nuestros principios y nuestras prácticas a «los demás» sin preguntarnos jamás si el prójimo tiene o carece de razón, tendrá lugar la escisión de esencia y apariencia —y, además, la pérdida de la esencia— aun cuando no haya intención consciente de perjuicio o engaño. Sin embargo, también es verdad que el arrebato pasional o la situación nueva e inesperada puede hacer perder los estribos al tipo particular que tomamos como paradigma, ya que es precisamente en esta clase de situaciones cuando se desmoronan los estereotipos.

El otro punto que merece la pena estudiar es el término «experimento» que aparece junto a la expresión «vivencias nuevas». Nos indica esto que a Bacon no le era extraña la idea de enriquecer nuestro conocimiento de los hombres «poniéndolo a prueba» conscientemente, es decir, ubicando el carácter a analizar en una situación artificial planeada de antemano. He aquí un tema que volveremos a encontrar en Shakespeare.

En otro lugar Bacon se ocupa extensamente de las formas del disimulo defensivo. Distingue dos principios básicos. Primero: sin cierta dosis de disimulo no se puede defender ni la propia individualidad ni la propia vida. Segundo: si el disimulo se vuelve comportamiento habitual de una persona, si se convierte en hipocresía, la persona en cuestión se enajena por partida doble porque habrá perdido lo más importante, su personalidad moral. *La sinceridad y la hipocresía absolutas son las formas extremas de la conducta. Hay que buscar un «término medio» entre las dos.*

Veamos qué piensa Bacon de ambos extremos. «La desnudez

60. Bacon, *Essays,* Londres, 1900, pág. 97.

es indecente lo mismo en el cuerpo que en el espíritu»,[61] afirma en cierto lugar. También: «El descubrimiento de la interioridad del alma en los rasgos del semblante propio es una debilidad traicionera.»[62] Y al contrario: «El hábito de la simulación... es un vicio»,[63] porque «priva al hombre de uno de los más importantes instrumentos de acción, como la confianza y el crédito».[64] Estas máximas son enormemente características. La frase negativa acerca de la «desnudez de espíritu» es una llamada directa al decoro. Los aspectos no convencionales del decoro, como los que combinan las formalidades del comportamiento humano con el sentido de la situación concreta, pueden aparecer bajo la forma de contención (de palabra y obra) o de ocultamiento cabal (ya he hablado en otro contexto del sentido de la discreción), frenos ambos que no son sino formas represivas de aquella crueldad de la que decíamos era un hecho cotidiano en la época renacentista. La expresión facial, como espejo directo de las emociones, cae bajo los embates críticos que le asesta Bacon desde dos puntos de vista. La imprudencia de un lado, en la medida en que por ella el hombre «se abandona en manos de los demás»; y la «debilidad» del otro, en cuanto el hombre no puede dominarse, ofende con frecuencia la discreción, el decoro y a la humanidad (y que además es una muestra de carencia de educación, de falta de consideración y de brusquedad).

Volvamos ahora a los argumentos aducidos contra la hipocresía. El primero es estrictamente ético, mientras que el segundo remite al éxito de la práctica individual, aunque los dos se encuentran estrechamente vinculados. Bacon veía con claridad que la hipocresía como forma habitual de conducta, como «vicio», estaba condenada a fracasar finalmente también en la práctica. Por ello no debemos subestimar los recursos morales de los hombres, que pueden ser asimismo la causa del éxito práctico. En primer lugar figuran *la fidelidad y la confianza*. Tomemos nota de ambas porque volveremos a encontrárnoslas en Shakespeare.

Entre los extremos citados más arriba Bacon diferencia tres tipos de autoencubrimiento o incógnito: «El primero es *la reclusión, la reserva, el sigilo*, con que un hombre impide la observación y asimiento de lo que es. El segundo es *el disimulo* en las negaciones, con que un hombre manifiesta síntomas y razones que no dan muestra de lo que es. Y el tercero, *la simulación* en las afirmaciones, con que industriosa y directamente se finge y se pretende ser lo que no se es.»[65]

Hay varias gradaciones, pues, que conducen del incógnito defensivo y pasivo al activo y ofensivo. Pero Bacon sabe perfecta-

61. *Ibid.*, pág. 13.
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*
64. *Ibid.*, pág. 14.
65. *Ibid.*, pág. 12.

mente que esas gradaciones no están separadas por ninguna muralla china. El hombre que prefiere «la reserva» puede caer de vez en cuando en el disimulo, mientras que el que no desea pasar del disimulo acaba deslizándose alguna que otra vez, quieras que no, en la hipocresía activa, en la «simulación» (aunque también, según los casos, puede volver a la «reserva»). Siempre hay espacio suficiente para el incógnito; el que pretenda permanecer fiel a su propio incógnito tendrá que permitirse cierto margen para moverse en una u otra dirección. «Nadie es sigiloso sino cuando se permite un pequeño *margen* para el disimulo, que es, por así decirlo, la cola y los faldones del sigilo.»[66]

Bacon está bien lejos de considerar del todo carentes de problemas las diversas especies de fingimiento. En todo fingimiento, hasta en el más elemental, hay un riesgo y ese riesgo es tanto moral como práctico: cuanto mayor sea lo aventurado con mayor facilidad y descuido se caerá del autoencubrimiento habitual al nivel de la conducta hipócrita. Es cierto que la sinceridad absoluta tiene también sus azares y que éstos no sólo son morales sino asimismo prácticos (descuido del decoro, del momento y la situación apropiados, falta de tacto). ¿Cuál será, entonces, la opción justa?

Bacon recurre aquí involuntariamente al principio aristotélico del término medio. En primer lugar, escribe, *la elección de la conducta debe adecuarse al carácter del individuo.* Desde este punto de vista, sin embargo, el rasgo caracterológico más importante es la prudencia o discernimiento (*phrónesis*). En Bacon el concepto aristotélico de *phrónesis* se amplía hasta abarcar una nueva dimensión: la del conocimiento de los hombres. El que conoce bien a los demás, el que posee la *phrónesis,* puede permitirse la sinceridad en lo que atañe a su conducta general o actitud dominante, pues con la ayuda de un profundo conocimiento de los hombres podrá intuir en qué punto deberá contenerse. Quien no sepa valorar a los hombres, en cambio, quien carezca de discernimiento, tendrá que recurrir necesariamente a la hipocresía para defenderse porque será incapaz de advertir qué hombres y qué circunstancias le son peligrosos. Para el primero el mayor peligro es la insinceridad, para el segundo la sinceridad. «Porque si un hombre dispone de un juicio penetrante que le permita distinguir lo que ha de abrirse, lo que ha de ocultarse y lo que ha de exhibirse a media luz, y a quién y cuándo... el hábito del disimulo será un obstáculo y estrechez para él. Pero si no se puede acceder a dicho juicio, entonces necesita ser sigiloso y disimulador.»[67] Los hombres realmente astutos pueden ser abiertos y sinceros «porque saben cuándo detenerse o desviarse; y en los casos en que creen que se necesita el disimulo... se sirven de él».[68]

66. *Ibid.* (Cursivas de A. H.)
67. *Ibid.*
68. *Ibid.*

Resulta, pues, que *el conocimiento de los hombres es esa faceta de la* phrónesis *a cuyo tenor se ordenan los valores restantes* y a cuyo alrededor giran la moralidad y el éxito de las empresas humanas. Sólo un experto conocedor de hombres podrá ser al mismo tiempo honrado y vencedor; los demás *o* fracasarán *o* se envilecerán o bien se rebajarán *y* fracasarán a la vez.

Shakespeare hace desfilar toda una galería de malvados que manipulan la contradicción de esencia y apariencia y que, advirtiendo la confianza, la buena fe y la impotencia de los hombres honrados, se retiran en el incógnito para jugar con ellos. El germen de esta calaña se encuentra ya en el primer usurpador, Enrique IV. También él presenta una fachada honesta hasta que ciñe la corona, volviéndose luego contra sus antiguos partidarios. Pero en Enrique IV el rasgo aparece, como digo, en estado embrionario, porque carece todavía de lo que es común a los demás malvados shakespearianos: la conciencia del juego en que intervienen, el uso consciente de su inteligencia y su voluntad: el espíritu de lucha entre el gato y el ratón. El primero que se aproxima a este modelo es Ricardo, duque de York, aunque en él se dan mezclados rasgos antiguos y nuevos. Por ejemplo, nunca se conduciría maquiavélicamente con su familia. En mayor o menor medida, Suffolk, Somerset y casi todos los demás miembros del séquito de Enrique VI siguen el mismo camino, cada cual según su carácter. De este terreno *común* brota el malvado clásico de Shakespeare, Ricardo III, que rompe todos los antiguos límites y descarga su perversidad sobre todos y contra todo sin distinciones.

En la figura de Ricardo III la antítesis consciente de esencia y apariencia se transforma en interpretación de un papel, así como el disimulo se convierte en principio vital: «¡Diantre!, puedo sonreír y asesinar mientras sonrío; puedo gritar "contento" a lo que desuela mi corazón; puedo mojar mis mejillas con lágrimas hipócritas y arreglar mi cara según las circunstancias... Soy capaz de añadir colores al camaleón, de luchar en metamorfosis con Proteo, de enviar a la escuela al sanguinario Maquiavelo»,[69] dice ya en *Enrique VI.*

En *Ricardo III* alecciona a Buckingham en su arte: «Vamos, primo. ¿Puedes temblar y cambiar de color, matar el aliento en medio de una palabra, seguir y detenerte, como si estuvieses poseído de delirio y loco de terror?»[70] Lección que encuentra corroboración práctica inmediata en la escena de la elección del rey.

La falsía de Ricardo en ocasiones se aproxima a la comedia porque no sólo oculta su verdadero yo y rodea de incógnito su

69. *La tercera parte del rey Enrique VI*, Acto III, escena II, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 709.

70. *La tragedia de Ricardo III*, Acto III, escena V, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 772.

perfidia, sino que hace hincapié constante en su propia honradez e inocencia, por añadidura. «Soy demasiado bobo e infantil para este mundo»,[71] dice a Margarita. De aquí resulta que sólo Margarita ve el interior de Ricardo, a diferencia de los seguidores de éste, pues también ella es un arsenal de embustes. Incluso después de que Ricardo lo ha sentenciado a muerte sigue diciendo Hastings: «No creo que exista hombre alguno en la Cristiandad que sepa disimular peor sus odios y preferencias. Por su rostro conoceréis inmediatamente su corazón.»[72]

En el manejo consciente de la antítesis de esencia y apariencia, de lo interior y lo exterior, Yago hace gala de una psicología muy parecida. (Por el momento analizamos los personajes de Shakespeare desde esta perspectiva tan sólo. Huelga decir que entre ellos hay diferencias cualitativas y no únicamente en lo que atañe a la totalidad de la personalidad, sino también por lo que respecta al orden de su grandeza. Ricardo es un hombre grande hasta en la perversidad, mientras que Yago es un mediocre. No es casualidad que el primero sea el protagonista de una tragedia mientras que el segundo no pasa de ser un intrigante.)

Yago revela la doblez de su carácter de esta manera: «Al servirlo, soy yo quien me sirvo. El Cielo me es testigo; no tengo al moro ni respeto ni obediencia; *pero se lo aparento así para llegar a mis fines particulares.* Porque cuando mis actos exteriores dejan percibir las inclinaciones nativas y la verdadera figura de mi corazón bajo sus demostraciones de deferencia, poco tiempo transcurrirá sin que lleve mi corazón sobre la manga para darlo a picotear a las cornejas. *No soy lo que parezco.*»[73]

Los malvados shakespearianos saben en qué consiste la autonomía moral, saben que un hombre escoge entre el bien y el mal con libertad relativa y que en la elección *la razón* juega un papel conductor. «¿Virtud? ¡Una higa! De nosotros mismos depende ser de una manera o de otra. Nuestros cuerpos son jardines en los que hacen de jardineros nuestras voluntades»,[74] dice Yago. Y Edmundo: «He aquí la excelente estupidez del mundo; que, cuando nos hallamos a mal con la Fortuna, lo cual acontece con frecuencia por nuestra propia falta, hacemos culpables de nuestras desgracias al sol, a la luna y a las estrellas; como si fuésemos villanos por necesidad, locos por compulsión celeste; pícaros, ladrones y traidores por el predominio de las esferas; beodos, embusteros y adúlteros por la obediencia forzosa al influjo planetario, y como si siempre que somos malvados fuese por empeño de la voluntad divina. ¡Admirable subterfugio del hombre putañero, cargar a cuenta de un astro su caprina condición! Mi padre se unió con

71. *Ibid.*, Acto I, escena III, pág. 748.
72. *Ibid.*, Acto III, escena IV, pág. 771.
73. *Otelo, el moro de Venecia*, Acto I, escena I, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 1462. (Cursivas de A. H.)
74. *Ibid.*, Acto I, escena III, págs. 1471-1472.

mi madre bajo la cola del Dragón y la Osa Mayor presidió mi nacimiento; de lo que se sigue que yo sea taimado y lujurioso. ¡Bah! Hubiera sido lo que soy, aunque la estrella más virginal hubiese parpadeado en el firmamento cuando me bastardearon.»[75]

Ricardo, Yago y Edmundo están persuadidos de que la razón aumenta la libertad práctica y optativa y da al hombre una especie de *seguridad* en sus empresas porque permite vislumbrar determinadas inclinaciones necesarias, se encuentren éstas en las leyes sociales objetivas, en las leyes de la caracterología individual o en la interacción de ambos códigos. Cuando manipulan a aquellos que confían en ellos, junto a la finalidad principal, que es siempre el poder y el beneficio, corre un objetivo secundario de índole burlesca que está allí para probar su fuerza y su ingenio, así como para obtener la satisfacción de su conocimiento de los hombres y el mundo y de cómo jugar con ellos a capricho. «Si puedes hacerle cornudo, te darás a ti mismo un placer y a mí una diversión»,[76] dice Yago a Rodrigo. En este punto se lleva a efecto el imperio del raciocinio y sin embargo, al mismo tiempo, se pervierte en virtud de su contenido moral, porque jugar con los individuos tiene siempre un contenido moral negativo, aun cuando se haga por ello mismo y sin intención ninguna de hacer daño. En tales ocasiones, asimismo, el hombre se convierte en simple *instrumento* en manos del manipulador, cosa siempre inhumana, ya se actúe con intención negativa o para probar simplemente la inteligencia del sujeto agente, porque la autonomía moral de un individuo se realiza sólo mediante la supresión de la ajena cada vez que ello es posible. Así, Yago despoja a Otelo de su libertad de acción y lo mismo hace Edmundo con Gloster, llevando a los dos a la ejecución de actos inconsecuentes respecto de la personalidad de ambos y convirtiéndolos en objetos. (El fracaso en última instancia de los malvados shakespearianos nos ocupará más adelante.)

La posibilidad de conflicto entre lo exterior y lo interior, la esencia y la apariencia, no se manifiesta necesariamente en los malhechores conscientes tan sólo. También puede darse —como se da en el mundo de Shakespeare— con los polos invertidos, cuando ciertas virtudes nuevas, aún irreconocibles, yacen bajo el caparazón exterior y se manifiestan como virtudes desconocidas, insólitas y sospechosas. «La opinión que nos hace medir el valor intrínseco de un hombre por su equipo exterior es una tontería»,[77] dice Simónides, refiriéndose concretamente a este fenómeno. El rango social, los modales lisonjeros, la conducta decorosa y cosas

75. *El rey Lear*, Acto I, escena II, ed. cit., pág. 1636.
76. *Otelo*, Acto I, escena III, pág. 1473.
77. *Pericles, príncipe de Tiro*, Acto II, escena II, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 1748.

parecidas no son de ningún modo la voz directa del contenido interno.

El problema de conocer a los hombres se vuelve así muy complejo en Shakespeare; en consecuencia, hasta en sus grandes héroes razonadores y sobresalientes moralmente podemos entrever un comportamiento o línea estratégica que a primera vista recuerda la tendencia manipuladora de sus personajes envilecidos. Es la práctica de *poner a prueba a los individuos*. Los mayores héroes shakespearianos suelen poner a prueba a los hombres para saber más de ellos, para averiguar lo que se oculta tras su fachada. Ingenian situaciones artificiales que en los hombres pacientes producirán esta o aquella reacción, buena o mala, con el fin de adquirir cierto conocimiento de la interioridad de éstos. De este modo, Hamlet prueba a Claudio y Próspero; no sólo tienta a los canallas sino también a Fernando. Semejantes pruebas no tienen el menor parentesco con las ordalías medievales: en éstas era la casualidad (Dios, según se decía) quien decidía, mientras que en las otras lo decisivo es el comportamiento de los hombres en particular, la valoración positiva o negativa de quien dirige la prueba con la ayuda de su conocimiento humano. La frontera que separa a la prueba del juego es *en principio* bastante sólida y diáfana. La finalidad de una prueba siempre arranca de una intención moral con un contenido de valor positivo (Hamlet prueba a Claudio para saber si merece morir); mientras que jugar con los demás, por otro lado, en parte es un fin en sí mismo y en parte también beneficia al manipulador. Los dos tipos de conducta fueron polarizándose en medida creciente hasta alcanzar la antípoda absoluta durante la Ilustración. Jugar con los demás aparece como forma extrema de conducta aristocráticamente inhumana en *Las relaciones peligrosas* de Laclos, mientras que la prueba se convierte en un instrumento de la educación humanista (véase la *Julia* de Rousseau o el *Wilhelm Meister*). Pero si al principio la diferencia estaba clara y era inequívoca, Shakespeare vio con nitidez —con mayor claridad incluso que los ilustrados del siglo XVIII— que las dos formas de conducta se acercaban en la práctica y que la línea divisoria podía difuminarse. ¿Cómo saber si Póstumo prueba a Imogena o juega con ella? Paralelamente, cualquiera que ponga a prueba a otro deberá manipularse también a sí mismo, como ocurre en personajes de perversidad probada aunque esta automanipulación tenga un contenido distinto). No debe exteriorizar su yo. Hamlet se hace el lunático y Próspero se finge tirano. Los indagadores verdaderamente grandes y puros son aquellos que (a diferencia de Póstumo) conservan la integridad de su yo en medio del juego, nunca se identifican con el papel que interpretan, jamás acceden a interpretar un papel indigno y conservan como propio lo que no puede representarse. Como afirma Hamlet, «yo no sé parecer. No es sólo mi negro manto, buena madre, ni el obligado traje de riguroso luto, ni los

vaporosos suspiros de un aliento ahogado; no el raudal desbordante de los ojos, ni la expresión abatida del semblante, junto con todas las formas, modos y exteriorizaciones del dolor, lo que pueda indicar mi estado de ánimo. Todo esto es realmente apariencia, pues son cosas que el hombre puede fingir; pero lo que dentro de mí siento sobrepuja a todas las exterioridades, que no vienen a ser sino atavíos y galas del dolor».[78]

Si analizamos las obras de Shakespeare veremos que siempre hay cierta identidad sustancial en los personajes que conocen bien a los hombres y asimismo en aquellos que los conocen mal. Consideremos en primer lugar a los personajes trágicos que *confían hasta la ingenuidad* y que sucumben a causa de eso mismo. Los más sobresalientes, por orden cronológico, son Gloster, Otelo, Lear y Timón. El motivo de su confianza ciega es vario y por ello difiere el contenido catártico que poseen. Pero lo que tienen en común es que la causa de su grandeza es también su ingenuidad y su confianza absoluta. Shakespeare, no cabe duda, pergeñó este género de personajes con calor. El alma honrada, sin recelos, virgen ante el intelecto calculador, incapaz de jugar con los demás y de ponerlos a prueba era en sí misma el tipo de personaje que resultaba más atractivo a los ojos del dramaturgo inglés. Pero vio con claridad —y ello en medida creciente— que semejante personaje no encajaba ya en el mundo, no tanto a causa de su derrota inevitable como porque, en su ingenua confianza, daba pie al triunfo del mal. Próspero, al volver la mirada hacia su candor juvenil, dice de esta suerte: «Yo, olvidando así las cosas de este mundo, enfrascado en mi retiro por completo ocupado en enriquecer mi mente con lo que era a mis ojos muy superior al saber popular, *desperté un diabólico instinto* en mi pérfido hermano. Y *mi confianza*, ilimitada por la consanguinidad, *engendró en él una felonía* proporcionada a mi buena fe, que verdaderamente no tenía límites...»[79]

La conciencia de que la confianza ingenua alimenta la maldad ajena, esto es, la fuerza contraria, fue evolucionando lentamente en la producción shakespeariana y modificando progresivamente la actitud del poeta ante los grandes personajes inocentes. Gloster es aún una figura noble e inequívoca, libre de contradicciones. Cierto que su humanidad ingenua es una de las causas de que Inglaterra se convierta en presa de los señoríos en disputa en la Guerra de las Dos Rosas, pero no maquina ni realiza mal ninguno, sus manos y su corazón se mantienen limpios hasta el fin. Otelo alcanza a cometer su trágico crimen; es su ingenuidad la que causa la muerte de Desdémona. Pero su terrible error, resultado de la confianza depositada en Yago, tiene por causa el enredo de un intrigante que Otelo no puede descubrir; la sublime honradez de

78. *Hamlet, príncipe de Dinamarca*, Acto I, escena II, pág. 1337 de la ed. cit.
79. *La Tempestad*, Acto I, escena II, pág. 2024. (Cursivas de A. H.)

la personalidad moral de Otelo queda intacta en consecuencia. En el caso de Lear la situación ya es distinta. Al comienzo de la tragedia aparece como un viejo obstinado y cabezota. Se le advierte en seguida —a diferencia de Otelo— que la confianza que ha depositado en sus dos hijas mayores carece de fundamento. Gusta de la adulación —ya tenemos un defecto— y por ello toma por desdén la sinceridad y franqueza de Cordelia. El tipo de ingenuidad de Lear se pone moralmente en entredicho desde el comienzo mismo. Porque sólo accede al plano del candor humano y moral cuando se percata de los males provocados por su equivocación, y ello después de sentir el sufrimiento en carne propia. Lo mismo puede afirmarse de Timón y aun en mayor medida. Mientras que deposita en sus amigos una confianza sin límites, casi todos los que le rodean se percatan de lo infundado de su actitud. Apemanto y el Poeta le advierten varias veces, pero todo es en vano. En Timón se combina ya la falta de mundo con la propensión al engreimiento porque ve con mayor o menor claridad que es habitual abandonar a los hombres cuando están en apuros, pero está convencido de que esto mismo no puede ocurrirle *a él*. Atribuye irracionalmente a su propio carisma los favores que ha comprado con su generosidad. Para Timón —a diferencia de otros grandes personajes ingenuos— ni siquiera hay un final catártico.

De la serie de estos grandes ingenuos y la transformación paulatina de su carácter podemos sacar algunas conclusiones acerca de la cambiante concepción shakespeariana del mundo. A medida que aumentan las probabilidades de escisión de esencia y apariencia y crece la necesidad de un conocimiento de los hombres nuevo y más complejo, la ingenuidad no sólo va perdiendo su cualidad efectiva, sino también su valor moral. La conducta que derrocha magnanimidad en un mundo que incuba la maldad en progresión ascendente —recordemos en este sentido las palabras de Próspero, canto del cisne del propio Shakespeare— se torna cada vez más problemática y deja de ser para siempre conducta magnánima. Lo que desaparece no es sólo el *mundo* de las grandes figuras ingenuas, sino hasta la posibilidad misma de que existan *grandes* personalidades inocentes.

Un rasgo común a las mismas es la sensación de que el mundo se derrumba cuando se traiciona su confianza. Otelo, al creer que tiene pruebas de la infidelidad de Desdémona, dice adiós a *toda su vida*, no sólo al amor, sino también a las guerras y servicios prestados a Venecia. En la escena de la tormenta, Lear contempla su pasado y considera que es tan inútil como vacuo. De las fechorías de un par de individuos se llega a la conclusión de que el mundo real está pervertido en su totalidad. Según dice Claudio en *Mucho ruido y pocas nueces*, en la escena donde la acción toma un cariz trágico: «¡Pero adiós a ti, la más inmunda y la más bella! ¡Adiós a ti, pura impiedad e impía pureza! *Por ti cerraré todas las puertas del amor*, y la sospecha penderá de mis

párpados para trocar *toda* hermosura en pensamientos de maldad y nunca hallarle otros atractivos.»[80]

El brusco paso psicológico de la confianza absoluta al recelo total es propio de todos los personajes ingenuos de Shakespeare. Pero cuando su naturaleza se vuelve problemática desde el punto de vista moral, la desilusión se ve abocada a la *misantropía.* No conducen su confianza hasta donde deben hacerlo, no confían en quienes deberían y, en pocas palabras, pierden siempre la medida de las cosas. Esta pérdida de toda medida caracteriza a la última de las figuras ingenuas, la de Timón, cuando exclama: «¡Arde, casa! ¡Húndete, Atenas! Y sé desde hoy odiada de Timón, el hombre y toda la humanidad.»[81] Poco después maldice a todo el género humano: «¡Que los dioses confundan, oh dioses buenos, escuchadme todos, a los atenienses en su ciudad y fuera de su ciudad, y concedan a Timón el que se incremente cada vez más su odio hacia la especie humana toda, grandes y pequeños, a medida que avance en edad! ¡Amén!»[82]

Mientras que Gloster, Otelo, Lear, Timón y sus semejantes sucumben a causa de su ingenuidad, los malvados astutos de Shakespeare son en conjunto excelentes conocedores de hombres. (La calificación «malvados astutos» es de gran importancia porque un Macbeth o un Calibán no se distinguen por su perspicacia ante los demás.) En Ricardo, Yago y Edmundo el conocimiento de los hombres se convierte en principio del mal, un instrumento con que manejar al prójimo. Son canallas que conocen perfectamente a aquellos a quienes pretenden engañar. Véase, por ejemplo, la parte analítica de Yago: «El moro es de una naturaleza franca y libre, que juzga honradas a las gentes a poco que lo parezcan, y se dejará guiar por la nariz tan fácilmente como los asnos.»[83]

Hay sin embargo un dejo psicológico en este género de conocimiento de los hombres y es el hecho de que surja del desprecio de los seres humanos. Los malvados de Shakespeare dotados de astucia ven a todos los demás como granujas o como imbéciles, o, cuando menos, como individuos cuyas buenas cualidades pueden volverse hacia fines perversos. En la realidad shakespeariana son el soporte de una concepción pesimista del mundo. El origen de su desdén hacia la humanidad es alguna especie de perjuicio sufrido, como en el caso de los personajes ingenuos que se convierten en misántropos. Es la magnitud y la legitimidad de ese agravio lo que determina, entre otras cosas, el peso de tales personajes corrompidos. De los tres malvados mencionados, Yago es el menos injuriado: Otelo no le ha nom-

80. *Mucho ruido y pocas nueces,* Acto IV, escena I, en *Obras completas,* pág. 1174. (Cursivas de A. H.)
81. *Timón de Atenas,* Acto III, escena VI, pág. 1713 de *Obras completas.*
82. *Ibid.,* Acto IV, escena I, pág. 1714.
83. *Otelo, el moro de Venecia,* Acto I, escena III, pág. 1473.

brado teniente suyo, aunque por razones de prelación le correspondiese, y al parecer el moro se ha acostado con Emilia, mujer de Yago. La ofensa que siente Edmundo es mayor: no puede poner en práctica sus facultades porque es bastardo y en consecuencia ocupa un lugar que se sitúa allende las fronteras sociales. La desilusión que ha hecho de Ricardo un ser despectivo no sólo es cuantitativamente mayor sino también cualitativamente distinta. Siendo el más capaz, más inteligente y más arrojado de los hijos de su padre, ha combatido por la corona sólo para verla en las sienes de su hermano Eduardo, que, por mor de disoluto, regatea incluso los intereses de Inglaterra; la corona habría pasado luego a Clarence, antiguo traidor a la causa común de la Casa de York. Ricardo asiste impotente a la alianza que sus débiles hermanos pactan con quienes han participado en el asesinato de su padre y su hermano menor. Son éstas las afrentas que le llevan a despreciar a los hombres. No obstante, sea cual fuere la raíz del desdén de los personajes citados, el rasgo común a todos ellos es la negación de la existencia y la efectividad de la virtud sobre la tierra.

Se trata, empero, del único factor que comparten los espíritus confiados que, desengañados, se tornan misántropos y los canallas que acaban despreciando a los hombres: la desaprobación de los valores humanos. Los malvados se sienten como en su casa en un mundo que creen desprovisto de valores, mientras que los ingenuos y los decepcionados se sienten infelices: el desprecio por los demás es un sentimiento fríamente indiferente, el odio, sin embargo, no es más que amor al que se le ha dado la vuelta. Que el mundo sea malo proporciona equilibrio psicológico a quienes desprecian, en tanto que los misántropos han perdido el equilibrio humano precisamente a causa de lo mismo. Esta antítesis surge una y otra vez en el desenlace de las tragedias, ya que ambos tipos se confunden. Los despectivos se ven obligados a reconocer que viven todavía en el mundo de los valores humanos que se alza frente a su perversión. Yago no cuenta con que Emilia testimonie contra él, Ricardo no piensa que sus nobles, presos de desesperación (como Stanley), vayan a arriesgarlo todo por la victoria de Enrique, como tampoco cuenta Edmundo con la lealtad de Edgardo a su padre. De manera semejante, también los grandes héroes ingenuos sufren decepciones en su desesperación. Otelo acabará sabiendo que Desdémona le era fiel, Lear que Cordelia era una hija afectuosa, Timón que su criado Flavio no le dejará ni siquiera en la miseria y Póstumo que Imogena no le ha engañado. La supervivencia de los valores pone en duda el entero comportamiento y concepción pesimista del mundo de los personajes despectivos. Sufren el engaño por partida doble y mueren como enemigos del mundo. Han perdido la partida. Los grandes personajes ingenuos, sin embargo, vuelven a encontrarse a sí mismos en esa

segunda «decepción»; la existencia adquiere para ellos un sentido y justificación nuevos. ¿Eran a fin de cuentas malos conocedores de los hombres esos grandes personajes ingenuos y buenos los canallas? El universo moral de Shakespeare no sugiere esta conclusión. Aquellos que confían ciegamente no reconocen el poder del mal y por consiguiente son incapaces de orientarse en un mundo que se envilece. Los malvados astutos, por otro lado, no reconocen el poder del bien. Por este motivo no sólo se abren camino, sino que además lo hacen con gran precisión casi siempre; y a pesar de ello, siempre muerden el polvo al final. En el período de las grandes tragedias, Shakespeare pensaba todavía que, en última instancia, quienes seguían depositando su confianza en los seres humanos obraban bien. Jan Kott, el notable erudito polaco en problemas shakespearianos, se equivoca cuando habla del pesimismo de toda la obra de Shakespeare. Si en algún lugar se rechaza en definitiva el pesimismo es precisamente en las tragedias de Shakespeare.

Es verdad que el contenido y la tendencia de la representación se transforma en el último período del dramaturgo. La forma de describir a Timón es característica de ese cambio. Timón es el único protagonista ingenuo que carece de catarsis y continúa siendo misántropo hasta el final mismo; ni siquiera la fidelidad de su criado puede convencerle de la parcialidad de sus sentimientos. Pero el mundo no ha quedado desnudo de esperanza ni siquiera aquí, porque Flavio también pertenece a ese mismo mundo; no es que el mundo se haya sumido en las tinieblas absolutas (a lo sumo, en tinieblas *casi* absolutas): lo que ocurre más bien es que la confianza ingenua e irracional, siempre propensa a trocarse en misantropía, ha perdido su primitivo valor.

¿Hay algún género de conducta humana que sobrepase la alternativa de ceguera ingenua —buena— y conocimiento artero —malvado— de los hombres? Shakespeare ofrece repetidas veces este *tertium datur* bajo la forma de héroes que han aprendido a conocer el mundo por experiencia propia y que son capaces de vivir racionalmente, sin convertirse en misántropos ni en despectivos, porque son capaces de distinguir tanto el bien como el mal. Los más sobresalientes de entre ellos son (nuevamente por orden cronológico) Enrique V, Hamlet y Próspero.

Falstaff y Hotspur constituyen la antítesis de Enrique V. Hotspur es la encarnación de los más nobles sentimientos del heroísmo caballeresco, pero conoce a los hombres —y el mundo nuevo— en medida tan escasa que su fogosidad se acerca a veces a la estulticia. Falstaff, por su lado, sabe muy bien que las viejas normas se están volviendo relativas —basta con recordar su soliloquio sobre el honor— y de ello saca la conclusión de que un hombre debe ser cínico y cobarde. Enrique V, mientras es todavía el príncipe Hal, aprende a conocer el mundo, pero

no para adaptarse a él. Warwick lo alude con justicia en estos términos: «El príncipe estudia simplemente a sus compañeros como una lengua extranjera; para llegar a ser maestro en una lengua es necesario leer y retener las palabras más inmodestas... su recuerdo servirá a su gracia de modelo y de medida para juzgar las costumbres de los otros hombres.»[84] No cabe la menor duda de que Enrique V no se cuenta globalmente entre los personajes mejor dibujados por Shakespeare. Cierto que todas las cualidades que plasma el dramaturgo en su figura, incluso en *Enrique V*, le capacitan para ser en principio un gran rey. Pero con un carácter como el suyo, para sobrevivir a los peligros de la época es necesario cierto utopismo y una ductilidad y maleabilidad crecientes, cualidades estas que destruyen la unidad de su personalidad. A pesar de ello, sin embargo, Shakespeare pretendía crear un héroe positivo que guardara un «justo medio» entre el cinismo y la fe ciega, no sólo en el momento de su triunfo sino también durante toda su vida. De este modo, al crear su otra gran figura predilecta en la persona de Hamlet (que sucumbe porque en *Hamlet* Shakespeare no se permite utopías), el dramaturgo expresa su propia convicción cuando al final de la obra exclama Fortinbrás que, de haber subido al trono, Hamlet habría sido un gran rey.

Hamlet conoce el mundo en que vive. Sus estudios en Wittenberg, la horrible experiencia de ver que el mal anida en su propia casa y la afrenta de habérsele despojado del trono mediante un asesinato le enseñan que «el tiempo ha perdido su norte». Por este motivo, ya desde el comienzo se caracteriza por su hostilidad y suspicacia hacia los dignatarios del castillo de Elsinor, justamente unos sentimientos que no se encuentran en el espíritu de los héroes ingenuos que ignoran que el tiempo ha perdido el norte. La sospecha no hace mella en ellos sino después y nunca encuentra su verdadero blanco. Las sospechas de Hamlet, sin embargo, siempre son bien fundadas. Ya en los momentos iniciales queda patente su notable conocimiento de hombres y situaciones. El bien no se le escapa más que el mal. (En esto vuelve a parecerse a Enrique V, quien tras descubrir la conjura pierde la fe en los hombres durante un instante, aunque luego, cuando se ha restablecido su equilibrio espiritual, retorna la confianza.) En la segunda escena del acto primero, Hamlet pregunta a Horacio qué le ha llevado a Elsinor y cuando Horacio responde que «la inclinación a la vagancia, querido señor», Hamlet le espeta: «No diría eso ni un enemigo vuestro, ni obligaréis a mis oídos a que disculpen una confesión propia que os ofende. *Sé* que no sois ningún holgazán.»[85] Las preguntas que

84. *La segunda parte del rey Enrique IV*, Acto IV, escena IV, en *Obras completas*, ed. cit., pág. 497.
85. Pág. 1339 de las *Obras completas*, ed. cit.

formula, las rápidas conclusiones que obtiene de las respuestas y de lo que lee en los ojos de los demás, el énfasis puesto en el «yo sé» son métodos típicos de que se vale Hamlet para indagar acerca del prójimo. Aparecen de modo evidente cuando se encuentra por vez primera con Rosencrantz y Guildenstern. Al principio saluda a los dos viejos amigos con total confianza. Pero la sospecha no tarda en apoderarse de él; para estar seguro, multiplica las preguntas y de sus respuestas vacías llega a la conclusión de que ha de tener cuidado porque se trata de enemigos. Es el momento oportuno de suprimir toda confidencia y de ocultar el verdadero yo tras una máscara. «¿No os han mandado venir?», pregunta a Rosencrantz y Guildenstern; y cuando ve que contemporizan añade: «Vosotros habéis sido enviados y hay una especie de confesión en vuestra mirada que vuestra timidez no tiene maña bastante para encubrir: *sé* que el buen rey y la buena reina os han mandado llamar.»[86] Su método inquisitivo se repite en la magnífica escena con Ofelia. Al comienzo de la conversación, Hamlet no tiene ni la menor idea de que le estén oyendo a escondidas. Por esto, al hablar de su amor, empieza acusándose a sí mismo. Las sospechas despuntan en razón de la conducta de Ofelia. Es entonces cuando pregunta: «¿Dónde está vuestro padre?» Sólo después que ella responde «En casa, señor», adopta Hamlet un aire malicioso, hostil incluso, hacia ella. La solución teatral introducida en la versión fílmica de Laurence Olivier consistente en que Hamlet vislumbre casualmente en ese momento a Polonio y al rey acechando tras el tapiz es notoriamente superflua, ya que desdice la esencia del carácter de Hamlet, su siniestro conocimiento de los hombres. El hombre capaz de leer en los ojos de Rosencrantz y Guildenstern mientras responden a sus rápidas preguntas, puede ver, en efecto, la mentira en los ojos de una persona a quien conoce mejor y a quien además ama.

El conocimiento intelectual de los hombres que posee Hamlet le hace posible jugar con los demás, al tiempo que alza una barrera ante los esfuerzos de éstos por jugar con él. Dice a sus presuntos amigos: «¡Vaya! Ved ahora qué indigna criatura hacéis de mí. Queréis tañerme; tratáis de aparentar que conocéis mis registros; intentáis arrancarme lo más íntimo de mis secretos; pretendéis sondarme, haciendo que emita desde la nota más grave hasta la más aguda de mi diapasón; y habiendo tanta abundancia de música y tan excelente voz en este pequeño órgano, vosotros, sin embargo, no podéis hacerle hablar. ¡Vive Dios! ¿Pensáis que soy más fácil de pulsar que un caramillo?»[87] Como ya he dicho, poner a prueba a los individuos es más característico de Hamlet que jugar con ellos. Esto último lo re-

86. *Hamlet*, Acto II, escena II, ed. cit., pág. 1353.
87. *Ibid.*, Acto III, escena II, pág. 1367.

serva para los canallas de pocas entendederas, los lacayos y buscadores de prebendas, a los que desprecia de veras pero no odia. En este sentido, el jugar con los demás adquiere un contenido ético relativamente positivo; es una forma de hacer justicia, como con Polonio:

«HAMLET. — ¿Veis aquella nube cuya forma es muy semejante a un camello?
»POLONIO. — Por la misa, y que parece un camello realmente.
»HAMLET. — Yo creo que parece una comadreja.
»POLONIO. — Tiene el dorso de una comadreja.
»HAMLET. — O de una ballena.
»POLONIO. — Exacto: de una ballena.»[88]

A los ojos de Hamlet, el conocimiento de los hombres no es sólo un medio de hacer justicia, sino también una forma de acceder a la honradez y a la vida, un valor moral en sí mismo. En la magnífica escena con la madre, lo que más reprocha a la reina es su falta de conocimiento de los hombres. Esto, según Hamlet, es lo que la ha hecho proclive al delito: «Mirad aquí este cuadro y este otro, representación en lienzo de dos hermanos... ¿Tenéis ojos? ¿Pudisteis dejar de pacer en esta hermosa colina para bajar a cebaros en tan cenagoso pantano?... ¿Qué demonio fue, pues, el que os burló en este juego de la gallina ciega? La vista sin tacto, el tacto sin vista, el oído sin manos o sin ojos, el olfato puro y simple, la más insignificante parte de un solo y sano sentido, hubiera bastado a impedir la estupidez.»[89] De todos los héroes shakespearianos, pues, es Hamlet el mejor conocedor de hombres, capaz de percibir el bien y el mal, de elevar el conocimiento de los individuos a categoría de medio universal, medio incluso de *hacer justicia*, y de considerar este conocimiento un valor ético en sí mismo. No obstante, debemos preguntarnos aún cómo es que Hamlet perece precisamente a consecuencia de su conocimiento imperfecto de los hombres, cuando se le pasa por alto el papel que juega Laertes en la conspiración que se ha tramado en contra suya.

Podemos descartar sin más la explicación del rey: «Siendo él confiado, generoso en extremo y ajeno a todo ardid, no examinará los floretes.»[90] El rey, un malvado calculador, confunde la honradez con la ingenuidad. Pero sólo conoce al Hamlet anterior, tal y como había sido antes de la desilusión. El Hamlet nuevo en todo momento ha estado interpretando un papel delante de él. Y, pese a ello, el rey tiene razón. Hamlet no examina los floretes. ¿Sólo por razones de confianza, sin embargo? ¿Es

88. *Ibid.*, pág. 1368.
89. *Ibid.*, Acto III, escena IV, págs. 1370-1371.
90. *Ibid.*, Acto IV, escena VII, pág. 1383.

hombre confiado el que se cuela por la noche en la estancia de sus antiguos amigos, roba la carta que han escrito al rey, la lee y luego, con toda tranquilidad, los pone en camino del ajusticiamiento? Hay motivos muy especiales y concretos para que Hamlet no sospeche, en su primer y único lapso en el conocimiento de los hombres. En primer lugar conoce a Laertes de antiguo, pero no ha tenido ocasión de analizar el estado de ánimo en que lo ha sumido la muerte de su padre Polonio. Pese a ello, el comportamiento de Laertes ante la tumba de Ofelia es agresivo, agresivo para Hamlet, que le devuelve la ofensa en aquel mismo lugar. Es esta ofensa la que acabará con Hamlet porque se siente culpable ante Laertes. Hamlet, a quien tanto preocupa la posibilidad de ser injusto con los demás, intuye que ha sido injusto con un individuo cuyas prendas son comparables a las suyas. Así lo refiere a Horacio: «Mas siento en el alma, amigo Horacio, el haberme propasado con Laertes, pues en la imagen de mi causa veo el retrato de la suya. Quiero solicitar su afecto, aunque, hablando con franqueza, las alharacas de su pesar me enfurecieron de un modo irresistible.»[91] La preocupación causada por este tropiezo y el deseo de «solicitar el afecto» de Laertes ciegan a Hamlet, en consecuencia recoge el guante del desafío.

Hasta el mejor conocedor de hombres puede equivocarse una vez, aunque es muy raro que ese error sea irreparable. En el caso de Hamlet, la irreparabilidad viene dada por factores que rebasan la cuestión del conocimiento de los hombres. No es éste el lugar para analizar el contenido y la casuística de su tragedia y baste con afirmar que Hamlet buscaba encauzar el tiempo desquiciado con la ayuda de su conocimiento de los hombres; en esto consistía su misión y su deber, según su criterio. El tiempo desquiciado, sin embargo, no iba a poder encauzarse nunca más.

Ésta es la lección que aprende Próspero en *La tempestad.* También él ha accedido al conocimiento de los hombres a cambio de dolorosas desilusiones y se ha aferrado a la verdad que afirma que en un mundo de miserables la confianza sólo beneficia a los perversos. Prácticamente todos los principales tipos shakespearianos de malvado se dan cita en *La tempestad,* desde Calibán hasta Antonio. Gracias a su sabiduría, Próspero les pone freno y los obliga a servirle o, cuando menos, los fuerza, bajo amenaza de coacción mayor, a conducirse con propiedad, a despecho de sus intenciones. En este lugar, como en el entorno de Enrique V y de Hamlet, el conocimiento de los hombres es un valor ético y un medio de hacer justicia.

Sin embargo esta afirmación sólo puede sostenerse con reservas. En primer lugar, Próspero triunfa del mal, no en el mundo real, sino en una fábula, en la imaginación, es decir, en el universo del arte. Convierte lo aparente en realidad, pero no

91. *Ibid.*, Acto V, escena II, pág. 1390.

puede transformar la realidad en apariencia. Tras licenciar a su séquito, su poder de *cognición* deja de estar refrendado por la efectividad *práctica*. La unidad de conocimiento y acción, que en el mundo real se ha vuelto problemática (Hamlet), se restaura, pero ello no ocurre más que en el mundo del arte. Próspero vuelve a Milán, pero no para gobernar, porque no puede hacerlo sin ayuda de la magia.

Paralelamente, Próspero deja de sentir la necesidad de encauzar un tiempo que ha perdido el norte. Es la resignación lo que le caracteriza. Ya no puede derrotar al mal en el mundo real puesto que el mal se ha universalizado; y en un mundo donde el bien aparece bajo la forma del insípido Gonzalo, la empresa no sería sino vana esperanza. La justicia se manifiesta aquí bajo la forma de *perdón*. Próspero dice de los canallas, a la sazón encerrados: «Pues ellos se arrepienten, ha llegado el fin de mi proyecto y no le sobrepasará un fruncimiento de cejas.»[92] El Leontes del *Cuento de invierno* tuvo que esperar dieciséis años hasta la llegada del perdón, pero los malvados de *La tempestad* no tienen necesidad de tanta espera. ¿Por qué? Si los hombres son así generalmente, entonces no podemos hacer otra cosa que perdonarlos, aunque de manera tal que los mantengamos en nuestro poder. Es el *leitmotiv* del *Così fan tutte* mozartiano que aparece por vez primera en la literatura universal.

Al mismo tiempo, la resignación de Próspero es sólo relativa. Ha observado detenidamente a los hombres y sin embargo sigue habiendo en el mundo un lugar para la confianza ingenua. Miranda, que acaba de despertar al amor, se siente inundada de ella cuando se topa por vez primera con seres humanos que no son su propio padre y Fernando: «¡Qué arrogantes criaturas son éstas! ¡Bella humanidad! ¡Oh espléndido mundo nuevo, que tales gentes produce!»[93] Cuando Próspero responde: «Nuevo, en efecto, es para ti», su sarcasmo no se opone, de ningún modo, al derecho que su hija tiene a la sorpresa y el éxtasis.

A los ojos de Shakespeare, aquellos que pueden aceptar y seguir el término medio entre el cinismo y la confianza ciega, la ingenuidad y el desprecio por la humanidad, son los únicos que, en su verdadera naturaleza, son capaces de sostenerse en un mundo cuyas normas se desintegran. Desde este punto de vista —y, repitámoslo, abstrayéndonos de los demás aspectos del problema— son los nacidos para este mundo y para dominar. Pero sólo están hechos para un mundo donde la dominación siga siendo posible y apreciada. Enrique V es todavía un rey poderoso que consigue la unidad de conocimiento y acción en el

92. *La Tempestad*, Acto v, escena única, en *Obras completas*, pág. 2055.
93. *Ibid.*, pág. 2058. El pasaje gana en ironía si se recuerda que estas palabras se pronuncian inmediatamente después de aparecer Miranda y Fernando jugando al ajedrez. (*N. de los T.*)

mundo real. Hamlet pudo haber sido un gran rey en el mundo real, pero la unidad de acción y conocimiento se resquebraja en su caso. Por último, Próspero es el rey del universo del arte y en él se ha restaurado la unidad referida... pero sólo en la imaginación. A los ojos de nuestro poeta, ya maduro, el reino de la realidad ha dejado de ser el predio en que los grandes hombres pueden realizarse y gobernar.

Shakespeare revela en toda ocasión la complejidad del buen y mal conocimiento de los hombres. Por ejemplo, algunos de sus personajes ingenuos son deficientes conocedores de hombres sólo cuando encaran los nuevos fenómenos que vomita el «tiempo desquiciado», pero son inmejorables en la valoración de las posibilidades que permite la habilidad y el carácter en otras circunstancias de la vida. Lear se da cuenta al instante de que el disfrazado Kent será un siervo leal porque tiene buen ojo en lo tocante a criados. Otelo sabe muy bien qué hombres elegir para el combate; y, según atestiguan sus victorias, reconoce con presteza al que puede ser un buen o mal *soldado.* Existe un tipo de héroes shakespeariano que confunde las medidas en el conocimiento de los hombres, como es el caso de Buckingham, que llega al fondo de Ricardo perfectamente; pero lo mide según su propia villanía y por ello no puede prever las consecuencias de su vacilación momentánea.

El poeta de Stratford demostró a menudo que el conocimiento *absoluto* de los hombres no existe. *Julio César* lo testifica de manera palmaria. César y Casio son conocedores de hombres de primera calidad siempre que se trate de calibrar el carácter *político* de los individuos. Paralelamente, Bruto —como se observa en todos los ejemplos particulares— es incapaz de eliminar a sus rivales de manera práctica y desde una óptica política. Todos sus juicios políticos son erróneos. Cuando Casio y los demás conspiradores pretenden acabar con Marco Antonio, Bruto les asegura reiteradamente que el joven adepto de César es inofensivo: «Y respecto a Marco Antonio, no penséis en él, pues no tendrá más brazo que el de César cuando la cabeza de César se halle cortada... pues es aficionado a juegos, a disipación y a la abundante compañía.»[94]

Casio quiere evitar a toda costa que Marco Antonio hable ante el túmulo de César. Sabe que conmoverá al pueblo. Pero Bruto se limita a responderle: «Esto nos proporcionará más ventajas que culpabilidad.»[95] La ceguera política de Bruto es una de las causas principales de la derrota de los republicanos.

¿Significa esto que Bruto sea un mal conocedor de hombres en general? De ningún modo. Pues el carácter moral de su conocimiento del mundo es mayor que el de César o Casio. Bruto

94. *Julio César*, Acto II, escena I, en *Obras completas*, págs. 1300-1301.
95. *Ibid.*, Acto III, escena I, pág. 1310.

percibe mejor que éstos quién es el hombre honrado y quién el sinvergüenza, quién puede ser tenido por amigo y quién no. Desde esta perspectiva es característico el contraste entre su muerte y la muerte de César y Casio. (Que Bruto sea incapaz de matar —como en el caso de Marco Antonio— no altera la cuestión: el homicidio sólo está el alcance de los faltos de escrúpulos.)

Pasemos ahora a César. Su diagnóstico de Casio es perfecto, le atribuye buena capacidad para juzgar a los hombres políticamente y lo considera un rival: «¡Le quisiera más grueso! Pero no le temo. Y, sin embargo, si mi nombre fuera asequible al temor, no sé de hombre alguno a quien evitase tan pronto como a este enjuto Casio. Lee mucho, es un gran observador y *penetra admirablemente en los motivos de las acciones humanas.* Él no es amigo de espectáculos, como tú, Antonio, ni oye música. Rara vez sonríe, y cuando lo hace, es de manera que parece mofarse de sí mismo y desdeñar su humor, que pudo impulsarle a sonreír a cosa alguna. Tales hombres no sosiegan jamás mientras ven alguno más grande que ellos, y son, por tanto peligrosísimos.»[96] ¿Cómo es posible que César, que taladra el alma de Casio con precisión tan matemática, siga mirando a Bruto como a un amigo, casi como a un hijo, y crea inimaginable que trame nada contra él? La respuesta es bien sencilla: su conocimiento de los hombres está exento de cariz moral. Es incapaz de apercibirse de lo que puede fraguarse en la cabeza de un adepto de la moralidad estoica, así se trate de algo que vaya contra las inclinaciones de su afecto. De aquí su conmoción incrédula en el momento de la muerte, manifiesta en la desgarrada exclamación «*Et tu, Brute*!» Casio no experimenta ninguna conmoción en el momento de morir. Ni es azar que el hombre que tan a menudo ha comprado con dinero a sus seguidores —causa de un reproche de Bruto que ya vimos anteriormente— vea que el primer siervo a quien se lo pide está dispuesto a matarlo con la esperanza de recuperar la libertad. Bruto, por su lado, no puede encontrar a ningún criado que quiera tenerle la espada a petición propia. Aprende así la última lección de su vida, según testimonia el pasaje citado en otro contexto: «Mi corazón se regocija de no haber encontrado *en toda mi vida un hombre que no me haya sido leal.* Más gloria alcanzaré yo con mi derrota que Octavio y Marco Antonio con su vil triunfo.»[97]

Shakespeare muestra aquí a la manera clásica que el desenvolvimiento o atrofia de uno u otro aspecto del conocimiento de los hombres no es un don psicológico innato, sino que se desarrolla principalmente bajo el influjo de las fuerzas morales y de la propia concepción del mundo. La *Weltanschauung* y la conducta de Bruto son las propias del *moralista.* De aquí pro-

96. *Ibid.*, Acto I, escena II, págs. 1293-1294.
97. *Ibid.*, Acto V, escena V, pág. 1328.

ceden directamente la atrofia de su conocimiento político de los hombres y el refinamiento del conocimiento privado, moral, que tiene de ellos.

En el terreno de la acción el conflicto entre esencia y apariencia, entre lo exterior y lo interior, debe resolverse siempre. Pues cuando un hombre actúa, su yo auténtico debe, en efecto, salir a la superficie; no puede seguir encerrado en su incógnito. Ésta es la catástrofe común que se cierne sobre los malvados de Shakespeare dotados de perspicacia. Emilia amaba la apariencia de Yago, pero tan pronto como se le revela la esencia del hombre deja de amarlo. Ricardo III pudo aparentar devoción religiosa hasta el momento de ceñirse la corona, pero a partir de entonces no podía por menos de dar a conocer su forma de reinar. Su yo auténtico se vio forzado a aparecer: sólo era capaz de matar. La apariencia se ha hecho añicos. Bajo el contrahecho desdichado y zalamero va ganando forma el perfil del odioso tirano. Cuando la vileza deja de entregarse a los actos independientes, desnudando al destino su existencia, cuando se vuelve común y general, la bondad no puede ser ya un agente independiente y tampoco autónomo: el drama se atenúa. Cuando la esencia no puede descubrirse ya bajo la apariencia, y cuando la apariencia pierde su carácter individual, entonces es cuando llegamos al fin de la tragedia. *El monólogo del dinero en el* Timón de Atenas *es el canto del cisne de la tragedia.* Éste es el motivo por el que esta obra no es una tragedia y uno de los que contribuyeron a que Shakespeare se despidiera de las tablas con *La tempestad.* Al hablar de la creciente búsqueda de la protección que representaba el incógnito en medio de las progresivas dificultades que se iban alzando ante la adquisición de conocimiento de los hombres, no he hecho sino subrayar que se trató de una cuestión de incógnitos *individuales.* La adaptación absoluta, fuera gradual o instantánea, al sistema de las normas consuetudinarias y de los papeles sociales en que se despoja al individuo de su propia sustancia y éste deja de ser tal, fue un fenómeno que apareció raras veces en la época que estudiamos, caracterizada como estaba por el dominio de personalidades individuales descollantes. El autoocultamiento, el fingimiento y la hipocresía eran aún conscientes; el individuo seguía sabiendo quién era, pero para conseguir determinados objetivos quería parecer otra cosa. Bacon abordó en efecto algunos problemas relacionados con otros géneros de incógnito, pero nunca le merecieron mayor importancia. La fusión del hombre con su papel y la pérdida de su entidad sólo se volvieron lugares comunes en el mundo de la sociedad burguesa avanzada, cada vez más conformista. La gama de incógnitos de las tragedias y comedias shakespearianas sólo revela la fisonomía de los disimuladores conscientes; la exploración del nuevo género de incógnito, promovido por la rápida difusión y universalización del

comportamiento según un papel, quedó reservado para el drama burgués. En este sentido, Peer Gynt, que sufre una serie considerable de aventuras sin convertirse en individuo y cuya alma semeja una cebolla sin núcleo central, constituye el género programático de los protagonistas del drama burgués.

Así, el autoconocimiento no es problemático *en el mismo sentido* que el conocimiento de los demás hombres. Conocer al prójimo volvióse más difícil a medida que se propagaban actitudes disimuladoras e hipócritas, pero *no* puede decirse lo mismo del conocimiento de sí mismo. El hombre afectado, que interpretaba un papel y engañaba a los demás sabía muy bien quién era en realidad. Nadie se preguntaba «¿quién soy yo?»

Es decir: en el Renacimiento los hombres eran conscientes, en términos generales, de que al autorrealizarse, al actuar en la práctica y al lanzarse a la búsqueda del conocimiento se conocían sucesivamente también a sí mismos. *La adquisición de autoconocimiento no constituyó ningún género de actividad «aparte»: se daba simultáneamente con la apropiación teórica o práctica de la realidad.* Por ejemplo, según Charron toda sabiduría es autoconocimiento. Los animales carecen de autoconocimiento (su conocimiento no se acompaña de autoconocimiento) y en consecuencia carecen también de sabiduría. Los estoico-epicúreos de la época creían, como hemos visto, que el conocimiento de la propia naturaleza era requisito imprescindible para la acción correcta. Pero no separaban este hecho, en principio, de la adquisición de conocimiento sobre la naturaleza en general. Ni se planteó jamás la cuestión de la posibilidad sin más del conocimiento de nuestra propia naturaleza. Era *por sí mismo evidente* que se habría respondido de manera *afirmativa.*

Autoconocimiento, en tanto que investigación de la naturaleza humana, significa dos cosas. En primer lugar, una antropología general: adquirir conocimiento acerca de la «naturaleza humana» y estudiarse a uno mismo en tanto que individuo que pertenece a la especie «hombre». Como volveré luego sobre los problemas de la antropología, me limitaré a decir aquí que también la *anatomía* se convirtió en parte orgánica del autoconocimiento. El hombre hizo de su propio organismo y de las funciones biológicas de éste un *objeto* de estudio. En segundo lugar, el análisis de la particularidad era constante. Con objetividad casi científica los individuos analizaban sus deseos, sus pasiones y sus secretos pensamientos. Dice Hamlet: «Yo soy medianamente bueno y, con todo, de tales cosas podría acusarme que más valiera que mi madre no me hubiese echado al mundo. Soy muy soberbio, ambicioso, vengativo, con más pecados sobre mi cabeza que pensamientos para concebirlos, fantasía para darles forma o tiempo para llevarlos a ejecución.»[98]

98. *Hamlet*, Acto III, escena II, en *Obras completas*, pág. 1360.

La aparición de personalidades sorprendentes y pintorescas, de un mayor grado de autonomía, de la posibilidad de una vida rica y emprendedora y de formas analíticas de autoconocimiento hicieron de consuno que el Renacimiento fuera *una época de grandes autobiografías.*

En su trabajo sobre las autobiografías (*Design and truht in autobiography*), Roy Pascal ha demostrado con lucidez que la autobiografía es un género *característico de la civilización europea.* Se desconoce en la tradición oriental; cuando aparece, como, por ejemplo, en el caso de Gandhi, representa ya un ejemplo de adopción de la tradición europea. Pero incluso en la cultura occidental aparece relativamente tarde.

«En la literatura clásica de Grecia y Roma hay numerosos casos de pasajes autobiográficos, informes de cosas hechas u obras escritas, fragmentos de autoconfesión. Pero nunca esa historia individual y exclusiva, tanto en su aspecto privado como público, que se considera digna de la resuelta entrega del autor»,[99] escribe Pascal. *Las Confesiones* de san Agustín es la primera verdadera autobiografía. Acto seguido, sin embargo —en la Edad Media—, el género vuelve a quedar relegado. En las «autobiografías» medievales la observación y la descripción del mundo exterior desaparece por completo detrás del retrato de los hechos y las experiencias espirituales. La *Historia de mis desventuras* de Abelardo está basada en la *contradicción* de fe religiosa y destino personal; se limita a revelar obligaciones, conflictos y experiencias eróticas y religiosas. La *Dieners Leben* de Suso no es más que una parábola del cumplimiento de la voluntad de Dios, mientras que las histéricas visiones de Margarita Kempe muestran con precisión su insinceridad y su falta de autoconocimiento. Pascal considera que la autobiografía renace a partir de la epístola *«A la posteridad»* de Petrarca; las tres obras más importantes de su primer florecimiento son las de Cellini, Cardano y santa Teresa.

Antes de plantearse por qué sucedió esto así, repasemos brevemente las características de la autobiografía. Roy Pascal destaca lo siguiente: para el autobiógrafo todo es *experiencia,* exterior e interior, y unidad de ambas. La simple *factividad,* la que no se ha transformado en experiencia personal, puede encontrar un hueco en las memorias, pero no en la autobiografía. La subjetividad pura, que nunca ha adoptado forma objetiva, acaso tenga sitio en los diarios y confesiones, pero en la autobiografía no. La peculiaridad de la autobiografía se encuentra así en la forma de reflejar *la interacción de mundo y evolución del individuo.* En consecuencia, el requisito imprescindible para la validez de la autobiografía, incluso para su aparición

99. Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography,* Londres, 1960, pág. 21.

misma, es la existencia de una *personalidad significativa* y de un *mundo representativo.*[100]

Toda autobiografía es la historia de la formación de una personalidad. En la medida en que describe cómo educa la experiencia a un ser humano y cómo se forma éste mediante dichas experiencias, no es ni más ni menos que un *Bildungsroman.* El destino vivencial del individuo está plagado de errores, pero estos errores y los nuevos a que éstos den lugar son los que componen el suma y sigue del hombre. El individuo se *enriquece*; las victorias, aunque sean casuales, son las victorias de su propia personalidad; en cuanto a los fracasos, éstos son relativos porque sirven de lección. *La vida del individuo no es nunca un fiasco por muchas ambiciones que se malogren.*

Este proceso educativo tiene varios aspectos: *educación para la vida social,* educación moral, fomento de las facultades propias, educación del *oficio* o la *vocación* de uno mismo. Leamos la autobiografía que leyéremos, veremos que todos estos elementos se encuentran juntos en ella.

Consideremos ahora por qué no se daban autobiografías en la Antigüedad, aunque la preocupación por la educación (*paidéia*) ocupaba el centro exacto de la atención tanto del pensamiento como de la praxis. Podemos centrar la explicación destacando un fenómeno secundario: lo único que planteaba problemas en el mundo antiguo era la educación para la vida social y la moralidad, tanto que en última instancia ambas cosas eran casi lo mismo (el bien supremo, según Aristóteles, era el bien del Estado); el problema de la educación con vistas a un oficio o una vocación estaba del todo ausente. Pensemos por un momento en la noble carta que escribió Platón en la vejez, donde se pone a reconsiderar toda su vida pasada. Las coyunturas importantes de ésta —aquellas a las que se había adaptado y de las que había aprendido— fueron su encuentro con Sócrates, la condena a muerte de su maestro, su decepción respecto de la nueva ciudad-estado ateniense, las esperanzas cifradas en el tirano Dionisio de Siracusa, su decepción respecto de éste, su decepción respecto de sus alumnos y así sucesivamente. Todas ellas son experiencias sociales directas y lecciones morales teóricas. Jamás se le ocurrió hablar de cómo o por qué se había hecho filósofo, cómo y por qué evolucionaron sus tesis como lo hicieron, de qué forma se sintió atraído por el pensamiento de Sócrates, cómo se apartó más tarde de éste o cómo se acercó a «la verdad». Las frías páginas hacen desfilar el pasado con una indiferencia absoluta por la persona, o la personalidad, de Pla-

100. Roy Pascal analiza detalladamente la perspectiva estética de la autobiografía; los pasajes relacionados con este tema se cuentan entre los más interesantes de su estudio. Para lo que aquí interesa, sin embargo, tenemos que pasar por alto esta cuestión porque nos limitamos a considerar la autobiografía en tanto que expresión de ciertos rasgos de la vida cotidiana.

tón. ¿Quiere decir esto que Platón no tenía personalidad, que no poseía fisonomía individual? No me atreveré a afirmar tanto. Ya he dicho que en la Antigüedad la individualidad se diferenciaba en muchos respectos de la individualidad de los tiempos modernos, pero tampoco esto es esencial en este punto. La médula del asunto es que la educación para la vida social y la educación moral eran exactamente lo mismo en las comunidades del mundo antiguo, siempre tenían lugar de una forma directa e inmediata. El hombre y el ciudadano no podían seguir caminos distintos; educación «humana» era lo mismo que educación «ciudadana». Puesto que la división del trabajo no se había abierto paso hasta la clase dirigente de la sociedad, desde la óptica del adiestramiento para la virilidad o la ciudadanía resultaba indiferente que uno tuviera una vocación o un «oficio». Al llevar a cabo su práctica filosófica Platón cumplió asimismo su deber de ciudadano, pero no por ser pensador fue mejor ciudadano. Platón tuvo que asimilar el *ethos comunal* antes de hacerse discípulo de Sócrates y en razón de ello no vio, ni podía ver, ningún «crecimiento» de la moral o del sentido ciudadano en su evolución filosófica. Los errores de que habla en su carta son errores relativos a la valoración de los hombres y de las circunstancias, no a principios ni actitudes morales. Para entender todo esto con mayor claridad no tenemos más que echar una hojeada a su *República*. En ella los «guardianes» son los llamados a cuidar de la seguridad del Estado. Si uno se distingue como ciudadano moralmente perfecto, entonces se le nombra rey para que pueda ocuparse del saber y la filosofía; la capacidad y el *ethos* no surgen pues del ejercicio de un trabajo. *A priori* era imposible que un individuo alcanzase el grado sumo de la plena humanidad, social y moralmente, *simplemente en virtud de su vocación,* así como era imposible que su *paidéia* y sus errores, en lo bueno y en lo malo, se desarrollasen únicamente en relación con el descubrimiento, la práctica y el perfeccionamiento de su profesión en un mundo donde los imperativos de *lo social eran primarios y secundarios los de la vocación propia,* y donde no se necesitaba ninguna vocación aparte, «especial».

Sólo en el momento de la desintegración de las comunidades antiguas se accedió a una situación en que la idea de vocación podía apuntar a una ética específica y en que, como consecuencia, la educación vocacional podía convertirse en un medio del desarrollo ético-social del individuo. Podemos ver pues qué lejos estaba de ser secundario el problema del que hemos partido. La cuestión que interesa, pues, es saber *si la cualidad social y moral en que debe cultivarse el individuo es esencialmente homogénea o heterogénea, estática o dinámica.*

Naturalmente que la moralidad de las comunidades antiguas no era homogénea en términos absolutos, ya que variaba según las capas sociales. Hemos dicho anteriormente, sin embargo, que

los ideales éticos eran homogéneos. La sociedad tampoco era estática en sentido absoluto; creció, floreció y declinó, pero como no era una sociedad orientada hacia el futuro todo ello ocurrió en el interior de un marco relativamente fijo. En la Roma de los últimos tiempos del imperio, sin embargo, dejó de existir esta homogeneidad relativa. Dentro de las fronteras del imperio evolucionaron o declinaron incontables estructuras sociales diferentes; entre otras, aparecieron las primeras semillas de la economía feudal. Apareció asimismo un pluralismo de ideales éticos; al lado del *ethos* antiguo, relativamente unitario, el cristianismo realizó considerables avances junto con una nutrida gama de otras concepciones morales mítico-religiosas. De este modo, la vocación propia,[101] su forma particular, su contenido y sus propensiones se convirtieron en un medio de *selección*, en un poste indicador, un hilo conductor en medio de la pluralidad de concepciones y valores ético-sociales. Y al contrario: la aceptación de ciertos valores y ciertos tipos de miras determinaron la vocación y fomentaron la conciencia de la misma. La vocación personal (y después el oficio o el arte del individuo) se volvió pues un factor necesario para la apropiación individual de la realidad, igual que para la propia educación; *hacía de mediadora entre el individuo y el mundo en la medida en que contenía, objetivamente, tanto las aspiraciones más características de una persona como los valores, la ideología y la socialidad que escogía.* Desde este punto de vista es exactamente lo mismo que la vocación se centre en la prédica de la fe religiosa, como es el caso de Agustín, en la artesanía y la escultura, como es el caso de Cellini, en la medicina, como es el caso de Cardano, en la poesía, como es el caso de Goethe, que en la filosofía, como es el caso de Rousseau. Donde falta este elemento no puede hablarse de autobiografía verdadera. La autobiografía de Casanova, por ejemplo, es una mezcla de exhibicionismo y novela de aventuras, y su falta de sinceridad, de la que Roy Pascal habla también, tiene origen en este hecho.

He hablado ya del Imperio Romano tardío, donde durante un breve período se dieron por vez primera las condiciones necesarias para la aparición de autobiografías que permitieron la existencia de las *Confesiones* de Agustín. No sólo nos encontramos aquí ante un mundo representativo y una personalidad significante, sino también ante un mundo dinámico con un sistema pluralista de valores y ante un individuo preparado para elegir su camino en ese mundo. Por mucho que se dirijan a Dios sus palabras, por mucha oración, súplica y disquisición religiosa que interrumpa el relato real de su vida, la obra de Agustín es, en tanto que autobiografía, típicamente *mundana*. He aquí por qué

101. Se utiliza aquí el término «vocación» en el más amplio sentido cotidiano y no en los estrechos límites de la interpretación de Max Weber.

fue verdaderamente magnífica y nunca fue sobrepasada por los sufridos medievales que escribían confesiones. Puesto que, por encima de todo, Agustín no se limitó a ser un hombre que tras haber ignorado las leyes establecidas de Dios y de Cristo o tras haberse desviado de ellas «volvió» a su Señor y Salvador, sino que más bien fue un hombre *que buscó la verdad por su cuenta* en medio de un maremágnum de innumerables verdades diferentes, igualmente establecidas y «oficiales», y otras tantas pautas de conducta. Agustín —repitámoslo— buscó *por sí mismo* y *por sí mismo* encontró una fe y un contenido vital, y en ello consistió su mérito, su fuerza y su grandeza. Por su parte lo atribuyó todo a la gracia de Dios —fue ésta una parte de la verdad encontrada—, pero el lector actual sigue maravillándose ante la personalidad sorprendente y magníficamente perfilada del autor de esa autobiografía, su incansable cuestionar y el moldeamiento consciente de su propia vida. Paralelamente a esto Agustín no se alejó del mundo, como habían de hacer los autores medievales de confesiones religiosas; la suya fue una educación enfocada justamente hacia el mundo, como la de cualquier otro autobiógrafo, que entre mundos diversos optó por *el suyo propio.* No daría en ser maestro de retórica, un marido más y cosas parecidas, sino en ser obispo cristiano; en su día, sin embargo, ser obispo cristiano no era una vocación menos ambiciosa que la de ser maestro de retórica, sino, por el contrario, más significativa y de un alcance social mucho mayor. Pese a ello, Agustín —como todos los héroes autobiográficos posteriores— sólo llegaría a la verdad después de recorrer toda serie de errores. Y aunque el propio Agustín juzga sus errores como desviaciones de la verdad y del bien, objetivamente no hace sino relatar que aprendió y se educó gracias a ellos, y que fueron peldaños que acabaron por conducirle a la verdad. Todavía una palabra más sobre la vocación. Es de común conocimiento que Platón cambió de pensamiento en numerosos aspectos propios de las cuestiones filosóficas particulares. Sin embargo, nada más alejado de su pensamiento (y del de Aristóteles) que condenar sus concepciones pasadas como si fueran «errores». No había ninguna necesidad de hacerlo; puesto que la filosofía no era todavía una vocación, la verdad y el error no sustentaban edificio tan pesado en lo relativo a la *Weltanschauung,* como sustentarían siglos después. Ya en aquella época una de las condiciones *sine qua non* del pensamiento filosófico era el mantenimiento de las posturas tomadas en filosofía, pero ello solo significaba ni más ni menos que el mantenimiento de las posiciones del *presente* del individuo. La autocrítica filosófica nació cuando la filosofía recibió el peso de una *Weltanschauung.*

La Edad Media no fue una era favorable para la autobiografía, como hemos visto. El mundo fue haciéndose otra vez estable y su sistema axiológico —aunque ya dual— se estabilizó

asimismo. Faltaba la posibilidad de opción entre varios mundos y moralidades; en consecuencia, faltaba a su vez la oportunidad de que la personalidad del individuo se manifestara en la opción y también en el papel mediador de la vocación. La apropiación del mundo por el individuo —lo que Roy Pascal llama «experiencia»— pasó a último plano. La autobiografía no volvió a encontrar ocasión de florecer hasta el Renacimiento.

El cristianismo aún podía crear las condiciones psicológicas necesarias para la forja de una autobiografía en el contexto agustiniano. Fue un momento en que, aun contando con un basamento histórico relativamente favorable, se precisaba de una imagen del yo completamente nueva para que pudiera aparecer la autobiografía. Únicamente después de vivirse y absorberse la ideología cristiana y la tradición judeo-bíblica se hizo posible la indagación de los reductos internos del alma, el autoanálisis, la iluminación de los errores del pasado y la descripción psicológica. En el Renacimiento, sin embargo, como la autoconciencia y el autoanálisis se secularizaron, la autobiografía se secularizó a su vez.

En Agustín se daba todavía cierta tensión entre la vida descrita y la ideología (aunque —repitámoslo— era la ideología lo que posibilitaba ese género de descripción de la vida). La vida muestra a un agente humano relativamente autónomo que lucha por la propia visión del mundo y la propia vocación en un mundo turbulento y cambiante, mientras que la ideología habla de la designación y la omnisciencia divinas, donde el fin se encuentra ya implícito en el comienzo. *La visión del mundo de las autobiografías renacentistas, sin embargo, se basa en un ateísmo práctico y en la imagen del hombre-creador del mundo.* El curso de la vida descrita concuerda con esta ideología. El individuo que se crea a sí mismo y forja su propio destino es ejemplo de una humanidad que hace lo propio. No obstante, a pesar de esto sigue habiendo cierta semejanza estructural que indica que es el cristianismo lo que se ha secularizado. Se trata de la idea de *misión.* Cellini y Cardano están convencidos de que la vocación les ha poseído desde el primer balbuceo, de que el mundo «esperaba» algo de ellos previamente y de que son hombres que han nacido con el deber de dejar la huella de su personalidad en el mundo. El retrato que hicieron de sí mismos es, pues, *teleológico.* Su vida, en la que harán opciones, darán patinazos, buscarán y encontrarán, viene a ser el «cumplimiento» de la misión antedicha y la corroboración de las señales que habían dado muestras anticipadas de su grandeza. Este concepto teleológico de sí fue consecuencia espontánea de una de las tendencias del pensamiento cotidiano, que a su vez no era sino lo que sobrevivía de las necesidades religiosas o —cuando se presentaba la ocasión— el suelo abonado donde las necesidades religiosas podían florecer de nuevo. En Cardano y Cellini, como

hemos visto, la óptica teleológica se acompañó de ateísmo práctico, ya que el fruto de su concepto de misión consistió en una gama de fantasías supersticiosas y no un retorno a la teología. En el caso de santa Teresa, en cambio, todas las realizaciones constructivas de la autobiografía renacentista se retrocanalizaron hacia la esfera religiosa, demostrándose así que la noción de misión tenía que superarse para dar pie al desarrollo de la autobiografía clásica y moderna. El paso definitivo lo dieron Rousseau y Goethe, aunque el primero estuviera tan estrechamente involucrado en lo religioso como Cardano y Cellini (tal vez más incluso): la atmósfera por él creada, sin embargo, fue completamente terrenal. Ya no hay señales ni predestinación; las estrellas no anuncian ya la grandeza futura de ningún hombre; el individuo está definitivamente solo con el mundo que lo ha engendrado y que a su vez crea sin cesar.

Una época inmensa, significativa, dinámica, con personalidades inmensas, significativas y dinámicas: he aquí lo que sembró el fructífero campo de la autobiografía. Pero la belleza de los clásicos de la autobiografía renacentista estriba particularmente en la riqueza con que encarnaron el pluralismo axiológico de la época. Raras veces se ven personalidades y axiologías tan distintas como en el caso de Cellini y Cardano. Pese a ello, la unidad de la época se percibe de forma bien clara. No se necesita conocimiento histórico alguno para leer ambas memorias y saber con total seguridad que las dos tratan del *mismo mundo.* Es éste un ejemplo del feliz matrimonio de lo objetivo y lo subjetivo, lo individual y lo universal.

Antes de pasar a analizar aquello que los distingue quisiera hablar de la semejanza de transfondo social que se da en ambos autores. Los dos procedían de familia *plebeya.* Cellini debía de ascender más que Cardano, pero ello no altera el hecho de que los dos tuvieran que luchar por igual para abrirse camino desde abajo. Tuvieron que pelear por todo, pagar el precio de todo y salvar todo tipo de dificultades; nada se les dio hecho. Su vocación no era espiritual, como la de Agustín, sino práctica; el médico era entonces tan artesano como el orfebre. No sólo tuvieron que elevarse a sí mismos, sino también a su *oficio*: la orfebrería tenía que convertirse en arte, la medicina en ciencia. Y los dos —y he aquí el hecho decisivo— escribieron la historia de un triunfo. No importa, desde este punto de vista, que la vida privada de Cardano fuera desdichada, que su hijo predilecto fuera ejecutado y el otro se hiciera un vagabundo, que su hija fuera estéril, que los últimos años los pasara en las mazmorras de la Inquisición, porque ambos pudieron elevar el prestigio social de su oficio. Tiempo después presenciaríamos, según parece, idéntico género de triunfo con Rousseau. Porque también Rousseau fue plebeyo y procedente de capas sociales tan bajas como Cellini. Pero por muchas que sean las semejanzas formales, la

autobiografía de Rousseau está más cerca, en este sentido, de la de Goethe, el *haut bourgeois*. Porque no *creó* la cultura burguesa, sino que se la apropió; no basó su pensamiento en su oficio, sino que accedió a aquél mediante la ruptura con éste y con su entorno burgués, a propósito de lo cual puede afirmarse que su carácter plebeyo se refleja de modo mucho más indirecto, en el contenido de su ideología y su moralidad.

Repasemos brevemente lo que diferencia la actitud de Cardano y la de Cellini. Cellini pertenecía a ese tipo de hombre renacentista que se ha levantado a pulso y a propósito de cuyo carácter extrovertido hemos hablado ya. Poseía muchos aspectos del «vivir hacia fuera». En lo moral era egoísta, envidioso, soberbio, agresivo, pendenciero y estaba ávido de dinero y fama: era un buen intérprete de papeles. En cuanto a sus intereses, puede afirmarse que le interesaba el mundo entero, absolutamente todo, desde la historia y los grandes acontecimientos hasta los menores sucesos. El chismorreo de criadas le sedujo tanto como el que tenía por blanco a los monarcas. Escrutaba cuanto le rodeaba, buscaba los motivos ocultos, estudiaba los caracteres y los plasmó magistralmente. Pero lo que le interesaba por encima de todo era su propio yo: su yo, pero no su «alma», porque lo que lastraba sus intenciones era su obra, su triunfo, sus intereses, sus pasiones y sus aspiraciones. En parte medía el mundo a tenor de sí mismo, aunque no a tenor de su subjetividad interna, sino del conjunto de sus intereses. Psicológicamente, sus pasiones, su iracunda, se volcaban siempre sobre los demás; nunca se volvían contra sí mismo. Era un extranjero en la patria del remordimiento y los sentimientos de culpa, y hacía fácilmente las paces consigo mismo tras cada nuevo altercado. Sabía que era irritable y lo lamentaba, pero no hizo el menor esfuerzo por vencer semejante propensión, ni siquiera cuando se daba cuenta de lo vergonzoso que resultaba. Por lo que toca a su praxis social, a Cellini le encantaba rodearse de los grandes, pero sin llegar a sentirse impresionado por ellos en última instancia. Era igual de injusto con superiores que con inferiores. Le gustaba tomar parte activa en los grandes acontecimientos históricos, como la defensa de Florencia o Roma; pero cosas tales no le suponían problema ético alguno, sino, ante todo, una aventura. En el terreno artístico, vio su obra como el mejor regalo que le habían hecho tanto su autorrealización como su triunfo. Estaba tan satisfecho de sus creaciones como de sí mismo: un artesano consciente y no un diletante, con plena (y exagerada) conciencia de su valía.

La naturaleza de Cardano, por su parte, fue conflictiva. En él podemos percibir ya los abusos de la subjetividad. (La diferencia respecto de Cellini fue de situación, no de época: éste floreció en la Roma de los papas Medici, mientras que la actividad de Cardano discurrió en Milán, después de las invasiones

francesas.) Cardano fue más bien personaje privado que público y por ello fueron los acontecimientos de su vida privada los que le llamaron la atención con mayor empuje; su experiencia se centró en su obra y en las condiciones de ésta (carencia de dinero, falta de empleo), en su familia, el destino de sus parientes y cosas por el estilo. Su forma de vida era ya la del erudito *bourgeois*. En sus opiniones acerca del heroísmo, la grandeza política y el bien público era bastante más que escéptico. «¿No fue locura, acaso, que Bruto buscase un lugar para las virtudes nobles en plena revuelta?», dijo en cierto pasaje.[102] Esta observación, sin embargo, muestra que en la base de su escepticismo se encontraba la resignación. Cardano no tenía ya ilusiones democráticas; había visto que en la vida pública la responsabilidad de las acciones caía sobre la cabeza de los ciudadanos y que se llevaban a cabo en contra de sus deseos. «¿Qué es la patria si no un acuerdo... entre los tiranuelos obcecados en oprimir a los hombres pacíficos, y los pobres, las más de las veces gente del todo inofensiva?»[103] En lo esencial, vio transcurrir su vida exenta de aventuras. No fue de oportunidades de lo que careció; lo que sucedió es que no quiso aprovecharse de ellas. Por ejemplo, se le invitó a ir a Inglaterra para que fuera el médico particular de Eduardo VI: de hecho partió para allí, pero no aceptó el puesto. No le movían las consideraciones médicas solamente; la oportunidad de relacionarse con los grandes nunca le resultó tan atractiva como a Cellini. Sin embargo, en sus desdichadas experiencias late el pulso del mundo entero en igual medida que en las más ostentosas de la vida de Cellini, y no sólo porque el «gran mundo» estaba siempre presente como horizonte y marco delimitado, sino también porque representaba algo más que un horizonte y un marco: Cardano supo siempre seleccionar de la vida y los sucesos privados esas *coyunturas* características donde se *encuentran* los destinos del individuo y el mundo.

Un estudioso de esta suerte, retirado a una vida privada, sólo puede ser figura representativa si está en posesión de una subjetividad rica y profunda. (Sin ello carecería de interés su autobiografía.) El subjetivismo no comportó en él la renuncia a orientarse hacia el mundo. También Cardano peleó por el triunfo y la inmortalidad de su nombre y también estuvo convencido de su misión y su genialidad; el triunfo significaba para él, en primera instancia, el triunfo de su obra; el dinero tenía un lugar secundario (mientras que para Cellini el dinero era otra expresión de su dignidad propia). La subjetividad aparece en Cardano bajo la forma de una *mirada dirigida hacia su interior*. Su autobiografía abunda en procesos autoexaminadores, auto-

102. Cardano, *Autobiografía*, ed. cit., pág. 195.
103. *Ibid.*, pág. 90.

análisis constantes, penetrantes estudios de la propia personalidad, la propia psique y el propio comportamiento. Busca su esencialidad mediante la descripción de todos sus actos. Su sinceridad es *consciente*. También Cellini es sincero, pero la suya es una sinceridad ingenua. Actúa de manera espontánea y juzga sus actos espontáneamente; sus juicios no pretenden ser calas morales ni psicológicas. Por este motivo podía amarse a sí mismo irreflexivamente, con humor, con ironía, con indulgencia. Semejante espontaneidad falta en Cardano. Éste *quiere* ser sincero (y lo es), pero *no se ama a sí mismo*, no se deleita en sí. Jamás se regocija de sus peores impulsos ni de sus deficiencias físicas y espirituales; el suyo es un autoanálisis auténtico, el polo opuesto al exhibicionismo (recuérdese tan sólo la descripción que hace de su pasajera impotencia). Por esto, a pesar de las semejanzas de superficie, la autobiografía de Cardano no puede considerarse «moderna», en el sentido del siglo XX. Pero tampoco puede tenerse por cristiana. Tampoco Agustín estuvo enamorado de su entidad juvenil; también él analizó implacablemente su comportamiento temprano. Pero consideraba que todo lo que surgía de su propia particularidad era pecado. Cardano, por su parte, aunque no estuvo prendado de sí mismo, por lo menos no rechazó su entidad. Nunca se tuvo por un «pecador». Fuera lo que fuese, era lo que las circunstancias le *permitían* ser. «Fiel a mi propósito, no he adoptado el tenor de vida que habría querido, sino *el que he podido*.»[104] Cellini siguió espontáneamente la ética de su tiempo, mientras que Cardano se esforzó por elaborar conscientemente una ética propia; una ética, sin embargo, que fue siempre *concreta*, una ética de lo posible y no una mera moralización o cínico engreimiento. Aquí surge de manera espontánea un paralelo con el monólogo de Hamlet, citado más arriba: «Soy medianamente bueno y, sin embargo, de tales cosas podría acusarme que más me valiera que mi madre no me hubiera echado al mundo.» ¿No se acentúa *igualmente* en este punto la integridad y el autorreproche?

Si bien la «mirada dirigida hacia dentro» de Cardano revela un subjetivismo más rico que el de Cellini, no es menos cierto que se señala también por un mayor nivel de *objetividad*. A menudo se ha comentado la medida en que se ha observado y analizado desde el exterior, casi como si fuera objeto de investigación científica. El análisis de alma y cuerpo que lleva a cabo es propio de un médico, pero de un estilo que no evita el contenido ético ni las obligaciones de ese mismo tenor.

Si en Cellini nos deleitamos con la descripción pintoresca de la vida de un hombre y en Cardano con la unidad de reflexión y conducta vital, lo que nos llama la atención en Montaigne es la individuación de la reflexión misma.

104. *Ibid.*, pág. 30.

«Soy el único tema de este libro», dice Montaigne programáticamente al considerar sus *Ensayos*. Un plan de este tipo —que, claro es, no llevó a cabo por completo— habla por sí mismo. El proyector de Montaigne enfoca el punto opuesto del de Cardano. El médico milanés lo desvía de los hitos de su vida para dirigirlo hacia su alma; Montaigne lo encarama en el pedestal de su propia personalidad y lo dirige hacia fuera, hacia el mundo. El programa de Montaigne se cumple en la medida en que su pensamiento no se limita a ser simple tesis y reflexión, sino *experiencias vitales convertidas en reflexiones*, y no sólo experiencias que se truecan en pensamiento, sino *pensamientos que se truecan en experiencias*. Sin embargo, como sus experiencias (personalmente vividas o asimiladas de sus lecturas) brotan de las articulaciones donde un mundo representativo y accidentado se encuentra con una personalidad significante y de carácter, sus reflexiones nos hablan *del mundo*; lo exterior se filtra a través de lo interior, pero el contenido idiosincrásico es *lo exterior interiorizado*. Esto puede decirse no sólo de cuando habla con inmediatez o generalidad de los demás, sino también de cuando habla de sí mismo. Vemos así que también aquí coexisten un subjetivismo impresionante y una inmensa objetividad; la tradición científica no dio paso a casuales botones reflexivos, sino *al estudio y análisis científicamente objetivos de la experiencia ontológica*.

La aparición del género autobiográfico es un síntoma patente del encuentro de época dinámica y personalidad no menos dinámica. Claro está que la unión de autoconocimiento y conocimiento del mundo, de introspección y vivencia de la realidad se da en formas y variantes sin cuento. Lo primero que acude a la mente es el *autorretrato*. La serie de autorretratos de Durero, por ejemplo, refleja entre otras cosas la evolución de su carácter. Podemos ver la evolución gradual de su personalidad; un retrato comienza donde el anterior ha acabado: los rasgos que en uno aparecen bocetados se ven de manera manifiesta en el siguiente y —a la inversa— la inocencia adolescente no sobrevive sino arrebujadamente en el *Autorretrato con flor de cardo* y en el *Autorretrato con guantes*. No se trata sin embargo de una evolución inmanente en última instancia; los imperativos de la época y la vocación se reflejan en cada etapa y los trabajos y conflictos que componen la experiencia humana del mundo encuentran expresión asimismo en cada una de ellas. No tenemos más que ver de qué forma se reflejan los cataclismos del siglo XVI en los dos últimos autorretratos de la serie. Para comprender hasta qué punto el hombre seguro de sí, renacentista, y su orientación hacia el mundo exterior se tradujeron en esperanza y desespero, en lucha espiritual y sufrimiento no tenemos más que comparar el *Vir dolorum* con el *Autorretrato con guantes* que le precedió.

No obstante, aun cuando no se trate de autorretratos ni de cualesquiera otras representaciones inmediatas del ego, puede observarse que la experiencia gana terreno paulatinamente. Volvamos otra vez a Miguel Ángel. Ya he hecho constar con qué consistencia reaccionó Miguel Ángel, que vivió muchos años, ante las vicisitudes de su tiempo. Me gustaría añadir algo más: siempre lo hizo mediante *su experiencia personal.* Hay algo de autorretrato en la escultura del David: aunque no haya semejanza exterior, el espíritu de lo representado semeja el espíritu del artista creador. Y hay rasgos de autorrepresentación, en el mismo sentido, también en la escultura del Moisés. Todo el proyecto de las tumbas mediceas pudo haberse diseñado para manifestar la visión personal del mundo que tenía Miguel Ángel, al igual que las últimas *pietà* reflejan la lucha del espíritu atribulado del escultor, como el *Vir dolorum* de Durero. Es cierto, naturalmente, que la personalidad del artista se realiza en toda su obra. Pero ésta se vuelve cada vez más claramente reflejo directo del mundo vivencial y emocional del artista y la escultura aspira, dentro de sus límites, a la especifidad de la poesía lírica. (No es casualidad que Miguel Ángel expresara en los sonetos lo que expresaba también en sus esculturas.) La salvedad «dentro de sus límites» no carece de relevancia; porque cuando la representación de las vivencias y emociones subjetivas imposibilita la producción de cuerpos tridimensionales en el espacio, la escultura deja de ser un gran arte. Acaso haya que buscar aquí la razón de que la escultura abandonara la primera línea durante el barroco (Bernini fue criatura del manierismo) y cediera el puesto principal a la música. Sin embargo, Miguel Ángel aún se caracterizaba por las mismas aspiraciones que ya hemos notado en Cardano y Montaigne: la aparición paralela de un subjetivismo creciente y profundizador y de un esfuerzo por conseguir una objetividad consciente. No sólo hablo de la tendencia a la generalización abstracta y de la célebre anécdota de que la estatua ya está «contenida» en el mármol, sino, ante todo, de la predilección por las composiciones grandiosas y de conjunto donde los autorretratos emocionales y los elementos autoexpresivos «encajan» en el curso de la historia del mundo (los frescos de la Sixtina), en la concepción de la divinización del hombre (tumba de Julio II) o en la visión del *Juicio Universal,* sufriendo en consecuencia una ubicación de corte objetivo y un lugar axiológico apropiado.

No tengo necesidad de referirme exclusivamente a Miguel Ángel al hablar de la objetividad de los temas ahítos de autobiografía; también se dan en Shakespeare. Y en este sentido Shakespeare se encuentra en la misma relación con los grandes trágicos griegos que Miguel Ángel respecto de Fidias o Mirón. Sólo los más insensibles pueden pasar por alto la frecuencia con que las intensas experiencias personales encuentran expre-

sión en los actos, los monólogos y el destino de los héroes predilectos de Shakespeare. Basta señalar a Hamlet o a Próspero. Por supuesto, el autorretrato en sí no tiene mayor sentido en Shakespeare que en Miguel Ángel. Shakespeare no es ni Hamlet ni Próspero en mayor medida en que Miguel Ángel puede ser David o Moisés. El destino de los héroes shakespearianos es distinto del hado del autor y se trata de un destino inmanente que se desarrolla en estrecho maridaje con las situaciones en que interviene. Pero proyectan emociones que hay que encontrar también en el autor, sufren desilusiones del tipo padecido por Shakespeare (aunque no sean idénticos) y reflexionan sobre problemas sobre los que éste ha reflexionado ya. También aquí, como en Miguel Ángel, *la objetividad se ha vuelto consciente*: no hay motivo particular ni experiencia individual del autor a la que se le permita introducirse acríticamente en la fisonomía moral o espiritual de los personajes, como tampoco en el mundo emotivo de éstos. Éste es uno de los rasgos característicos de la moderna literatura burguesa, sobre todo de sus mayores representantes, que en Shakespeare se da por vez primera. Cuando Corneille quiso volver a la objetividad antigua en muchas de sus obras, el resultado fue la vaciedad. Cuando Schiller aceptó la subjetividad pero (a veces) sin el objetivismo consciente, dio paso a esa manera retórica e ideológica de escribir teatro que Marx calificó de *Schillerisieren* y que alcanzó su punto culminante (de forma no ideológica) en el arte romántico y moderno de la «autoexpresión» pura.

En Shakespeare y Miguel Ángel, pues, es la experiencia individual —vivencia de un mundo dinámico sufrida por un individuo dinámico— lo que encuentra la objetivación, tal y como ocurre en la autobiografía; ésta es otra de las razones por las que pudieron hacer uso libérrimo del repertorio tradicional, bíblico, legendario e histórico. Ninguna representación de Cristo se aparta tanto de lo tradicional como la que aparece en el *Juicio Universal*; ni ningún trágico antiguo transformó las motivaciones de sus héroes con tanta libertad como Shakespeare en el caso de Otelo, Lear y Macbeth (ni siquiera Eurípides, que es el que más lejos llegó en este sentido: y ello, parejamente, porque fue su época, de toda la Antigüedad, la que vio más palmariamente la aparición de la individualidad y las características personales del individuo). He de repetir que todo esto no implica, en modo alguno, el menor contenido estrictamente autobiográfico. Hay aquí una clara distinción entre lo que se experimenta y lo que se vive. El artista pinta toda una galería de figuras cuyo comportamiento y psicología ha experimentado; pero están bien lejos de ser comportamientos y psicologías que hayan sido vividos por el creador. (Por ejemplo, Shakespeare no «piensa dentro de la cabeza» de Yago ni «se convirtió» en Yago, sino que se limitó a sufrir la conmoción de captar un espíritu

semejante.) En la autobiografía, por su lado, nos enteramos de todas las experiencias únicamente por mediación de aquello que se ha vivido. Cellini, por ejemplo, tampoco pensaba dentro del mundo espiritual de Vasari y, sin embargo, la figura y espíritu de Vasari se nos aparecen únicamente por mediación de los ojos de Cellini; para nosotros no hay otro Vasari que el que vio Cellini, mientras que sí hay otro Yago que el visto por Otelo.

Otro síntoma de la creciente importancia de la experiencia del individuo, que surgió paralela y conjuntamente con la autobiografía, fue el auge de *la poesía lírica.* La *Vita Nova* de Dante representa ya *las dos cosas.* Tibor Kardos diferencia del siguiente modo las fuentes tradicionales de esta obra: «En realidad, Dante asume la *razón* de los trovadores y sus análisis de la experiencia y los fusiona con otro género estrechamente relacionado, el de la autobiografía trovadoresca.»[105] El verbo «fusionar» dice mucho: no sabemos cuánto se hizo con espontaneidad, cuánto con deliberación, pero el hecho es que Dante quiso enraizar con firmeza la poesía lírica en la experiencia del individuo. La poesía lírica por sí misma nunca habría cumplido esta función; en sus temas, sus formas y sus expresiones seguía dándose la generalización, aun cuando se hablase de la tristeza, las pérdidas y las tribulaciones personales: una generalización tan amplia como la de las canciones populares; cualquiera podía leer en ella sus propios sentimientos, pero sin que hubiera un «aquí y ahora» de suyo. En la *Vita Nova* Dante busca ese «aquí y ahora» cuando define su propia evolución *individual* como el lugar de las «grandes experiencias» y cuando analiza los motivos líricos: un ingenio brillante que, sin embargo, había de descartarse después. Los poemas de Petrarca son ya en su contenido mucho más individuales si cabe; nuevamente vemos que no es casualidad que el autor fuera un hombre que nos dejó en su epístola a la posteridad el primer autoanálisis en el sentido moderno del término, que se abría con estas humildes palabras: «Posiblemente quieras que te diga al oído alguna cosa de mí, si bien dudo que mi nombre, oscuro y pobre, pueda llegar lejos en el espacio y el tiempo. Y quizá te plazca saber qué hombre fui o cuál la suerte de las obras mías, sobre todo de aquellas que hayan llegado a ti y de las que habías oído hablar vagamente.»[106] También los sonetos de Shakespeare, a pesar de su forma convencional, respiran la individualidad del autor; en esto sólo las experiencias y los sentimientos personales encuentran un sitio (como, para el caso, en Miguel Ángel).

Debo terminar diciendo aún una palabra acerca de la filosofía y la ciencia. Las reflexiones de Montaigne constituyen uno de los pináculos filosóficos de la época. Los pensamientos de Bacon y

105. En su epílogo a Dante, *Obras completas*, Helikon, Budapest, 1962, pág. 974.
106. Petrarca, *Ai posteri*, en *Prose*, Ricciardi, Milán y Nápoles, 1955, pág. 3.

Leonardo están llenos de referencias a su experiencia personal. En una época en que se demolía o se había repudiado ya el escolasticismo anticuado y aún no habían aparecido las ciencias naturales desantropormorfizadas, hubo de florecer como en ningún otro momento la práctica de partir de la experiencia individual, de volver continuamente a ella y de describir la *génesis* del pensamiento en el marco de la vida personal del individuo. En este sentido, no importa que se tratara de pensamiento industivo o deductivo porque la tendencia a enraizar firmemente las ideas en la historia del proceso intelectual *del individuo* se encuentra tanto en el *Discurso del método* cartesiano como en Bacon. El «qué es la sustancia» y el «cómo he comprendido la sustancia» son cosas que aparecen entretejidas.

Al hablar de Cardano y Cellini he dicho ya que su historia no fue simplemente la de dos ciudadanos plebeyos que encontraron su puesto en un mundo dado de antemano, sino más bien el relato del ascenso y arraigo del universo y el arte de ambos. En términos generales, la época no fue sólo la de la filosofía y ciencia burguesas y de los eruditos y filósofos de la burguesía, sino también el período en que nacieron la «ciencia moderna» y la «moderna filosofía». La vida de la ciencia y la filosofía es la misma que la vida de los científicos y los filósofos. Son éstos los que descubren los problemas del mundo que dominarán la ciencia y la filosofía de los siglos ulteriores de igual manera que Abraham, en el legendario universo de la Biblia, descubriera al Dios de Israel.

IV. Medida y belleza: vínculos emocionales

He de repetir lo que se ha dicho acerca de la vida cotidiana: las distintas esferas homogéneas del ser y la conciencia aún no se habían diferenciado entre sí. Esto puede afirmarse particularmente de la estética, la ética y la política. Hasta fines del Cuatrocientos no existió conciencia ninguna de que pudiera haber antítesis entre lo bello y lo bueno, lo bello y lo útil y lo útil y lo bueno.

Los conceptos de medida y belleza se presuponían recíprocamente y esto ocurrió así durante todo el Renacimiento. La imprudencia y la desmesura podían aparecer, es verdad, con un aura fascinante y atractiva, pero sin que se las considerase «bellas» jamás, antes bien grandes o (por utilizar un término kantiano que jamás he encontrado en el Renacimiento) sublimes.[107] La desmesura atraía, pero repelía al mismo tiempo. Provocaba placer, pero también temor, mientras que la belleza no provocaba más que placer y atracción: *la belleza era el objeto del amor.* «El Amor no siente apetito sino de las cosas templadas, modestas y honorables... La deformidad y la belleza son opuestas»,[108] escribe Ficino.

Aunque medida y belleza se presuponían la una a la otra, ambos conceptos (e ideales) no siempre corrieron parejamente. La categoría de «medida» se encuentra ya en el Renacimiento temprano, en tanto que comedimiento apropiado de la conducta (Petrarca), en tanto que moderación (Bruni) y en tanto que principio aristotélico, esto es, el «término medio» (Alberti). Sin embargo, se le daba una base ontológica: para Nicolás de Cusa el hombre era «la medida» porque era la unión de lo finito y lo infinito. Lo estético y lo «utilitario» se unieron en este concepto de medida. Ser temperado, vivir con moderación y guardar la mesura no sólo eran cosas buenas y hermosas para el hombre, sino útiles también. Su concordancia fue de lo más natural en Florencia. No podía surgir ningún conflicto entre la utilidad y una moralidad dominante que contuviera la idea de «medida» mientras la estructura de la ciudad-estado permaneciera intacta a despecho de las parciales revoluciones políticas y económicas,

107. El concepto kantiano es *das Erhabene* («lo sublime»). Las lenguas románicas introdujeron el término, del latín *sublimis*, precisamente en la época renacentista, con tres sentidos diferentes: espacial, químico y cualitativo, aunque este último no se precisó estéticamente hasta el XVIII. (*N. de los T.*)

108. Marsilio Ficino, *Sopra lo amore*, Celuc, Milán, 1973, pág. 17.

y mientras el posible espectro de la conducta individual quedase encerrado en los límites sociales, que eran también éticos: de esta suerte, el carácter antisocial de cualquier temeridad puramente individual se detectaba al instante y la opinión pública podía reaccionar en contra de inmediato. O de otro modo: el concepto de medida abarcaba la ética, la estética y también la utilidad, pero de tal forma que *el aspecto ético era el fundamental*. La «medida» constituía así una costumbre social que, sin embargo, estaba lejos de ser «natural», cuando no se trataba sólo de una usanza que había acabado por volverse hábito; asimismo, constituía siempre una *norma*. Fue una de las normas concretas de conducta de la época.

Pero he destacado ya como base del desarrollo florentino el proceso de acumulación originaria, que se caracterizó precisamente por su falta de límites, por su infinitud, que sobrepasaba toda medida. He hablado también varias veces de la aparición —ya en el XIV— de la actitud intelectual correspondiente, la exenta de confines. Me remito otra vez a las palabras de Marx: «El desarrollo capitalista rompe todos los límites comunales, que acaban volviéndose obstáculos del mismo.» Y sin embargo —según indiqué anteriormente—, el proceso de la acumulación originaria se detuvo en Florencia *antes* de que sobrepasara los límites de la ciudad-estado. Ésta es la razón por la que se afirmó la tendencia expansionista en economía, mientras que en la estructura política seguía habiendo límites y barreras inamovibles. En la esfera económica era el beneficio el factor que iba descollando entre los estímulos de las acciones humanas, mientras que en la vida política el lucro individual seguía siendo motivo de oprobio; en este último ámbito, la verdadera (y no sólo la presunta) norma de conducta era el bien de la república. En lo que tocaba a la acumulación de fortuna, no había límites que pusiesen un tope al interés individual, pero en la actividad política existía ciertamente una «medida». La medida, pues, era una norma consuetudinaria, aunque no universal (no entraba en la esfera económica), como tampoco eran universales el beneficio y la utilidad, interpretado desde el egoísmo (porque tampoco abarcaban los ámbitos político y social). Así no es casualidad que la teoría de la utilidad —cuya esencia se encuentra precisamente en la promoción de una concepción *universal* del beneficio del individuo— haga su aparición, aunque en estado germinal, en el siglo XVI exclusivamente.

Desde esta perspectiva el período del Renacimiento que se cierra con el fin del Cuatrocientos ocupa una posición intermedia entre las antiguas ciudades-estado republicanas y la Ilustración. En la antigua polis, la categoría de la *mesótes* («medida») era *universal*; se aplicaba al enriquecimiento lo mismo que al arte, el conocimiento o la actitud del hombre ante las pasiones. Fue además una costumbre universal que homogeneizó un as-

pecto (común) de las relaciones de la vida *entera* del hombre. Violar la *mesótes* era siempre caer en la hybris, aun cuando el acto tuviera un contenido de valor positivo, como en Electra. En la sociedad burguesa evolucionada, por otro lado, la *utilidad* es lo que se convierte en universal. Es del mismo modo una norma concreta (esto es, una norma consuetudinaria), pero de una clase cuyas formas de manifestación son ilimitadas y cuyo coherente seguimiento significa al mismo tiempo una ruptura constante de la norma misma. El *Manifiesto del Partido Comunista* lo formula así con precisión matemática: «Dondequiera que ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, *idílicas*. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus "superiores naturales" las ha desgarrado sin piedad *para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel "pago al contado"*... Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien adquiridas por la *única* y desalmada libertad de comercio.»[109] «Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse.»[110] Las «relaciones idílicas», según el uso de Marx, se remiten a las épocas en que prevalecía la «medida», en todo o en parte. El cursivo subrayado de la palabra «única» (son raras las cursivas en todo el *Manifiesto*) está destinado a realzar de manera superlativa el carácter *homogeneizador* de las relaciones utilitaristas.

Los pensadores burgueses del XVII ya habían advertido que el afán de lucro tenía un efecto homogeneizador en la conducta a observar en la sociedad burguesa. Esta constatación dio origen a la teoría del utilitarismo, en sentido lato (el del egoísmo), y pretendió asimismo reducir todos los fenómenos de la existencia humana —primero y principal: todos los *hechos éticos*— al principio de utilidad y/o derivar de ellos el principio mismo. Ya he tratado de las diversas tendencias inherentes al utilitarismo en otro lugar,[111] así que no volveré sobre ello por el momento. Por ahora nos bastará con indicar que sobre este principio se han levantado posiciones y sistemas de pensamiento de contenido bastante diferente (Hobbes y Mandeville, Spinoza y

109. Marx-Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Edición de Materiales, Barcelona, 1978, págs. 35-36.
110. *Ibid.*, págs. 36-37.
111. En mi *Csernisevszkijetikai nézetei. Az értelmes önzés problémaja* («Concepciones éticas de Chernichevski: el problema del egoísmo racional»), Budapest, 1955.

Rousseau, Helvétius y Diderot, etc.). El punto flaco que comparten todos los autores mencionados en medida variable es que a partir del efecto homogeneizador del afán de lucro han sacado la conclusión de que la utilidad —la búsqueda del beneficio, el egoísmo y cosas parecidas— era la *causa* de todas las demás esferas de la existencia y el conocimiento. Creen, por ejemplo —y he aquí lo importante— que como la actividad moral del hombre en la vida cotidiana se gobierna por la utilidad, debe seguirse de ello que la ética se derive de la utilidad. De este modo, claro está, todo principio o práctica moral que no sea promovida por el beneficio personal (desde las normas abstractas hasta el autosacrificio) se vuelve inexplicable objetivamente; se hizo necesario recurrir a multitud de artimañas dispares para encajarlos en el lecho de Procusto de la utilidad. Distinguían, por ejemplo, entre el interés racional y el irracional, entre la utilidad «verdadera» y la «falsa», el egoísmo justificado y el injustificado, llegando a veces hasta el punto de oscurecer por completo el concepto primitivo de utilidad —el que, en efecto, siguió dominando en la sociedad burguesa. Como la moralidad no podía derivarse de la utilidad, naturalmente, sólo podía derivarse del concepto de medida.

El utilitarismo burgués no se molestó en dar ninguna explicación de los valores que eran hostiles al mundo burgués y que, además, negaban la universalidad de las relaciones utilitarias. El primero en afrontar seriamente este problema fue Rousseau, que rechazó las relaciones sociales tanto de la sociedad feudal como de la burguesa. Quería superar las contradicciones de la teoría de la utilidad de la única forma que era posible, mediante un análisis histórico de la psicología y la ética. Prisionero de la tradición en la medida en que también él derivaba la ética del *amour de soi-même* sublimado en forma de mecanismo psicológico, Rousseau, sin embargo, rompió con la tradición al entender el egoísmo burgués (*amour propre*) como si fuera un tipo de estímulo que había aparecido históricamente junto con el mundo de la propiedad privada; explicó, pues, la utilidad tal y como existía en la sociedad burguesa, no como *creadora* del universo de la moral, sino como fuerza que lo había transformado. Según su criterio, en consecuencia, existía un orden moral *autónomo* y también valores morales *autónomos* que negaban la validez del principio de utilidad y su mundo.

Aquí hemos de volver otra vez al problema de la medida. La categoría reaparece con Rousseau, pero únicamente como *ideal*, como norma *abstracta*. Rousseau postula un mundo en el que la fuerza homologadora sea la medida y no el beneficio, ya la proyecte en el pasado histórico, ya tome forma en el mundo idílico de Clarence. Es un ideal porque Roussau no sólo sabe que ese «mundo moldeado por la medida» no existe aquí y ahora, sino que tampoco ve formas y medios concretos de darle exis-

tencia. Sin embargo es el tipo de ideal que expresa bien su estilo particular de «doble negación». También el romanticismo emprenderá más tarde su polémica con la utilidad burguesa, pero el ideal que le opondrá será el del exceso universal y, además, el del exceso del subjetivismo. Se trata de un rasgo revelador que nos viene a confirmar lo que ya sabíamos por los estudios que el desaparecido György Lukács dedicó al romanticismo: el romanticismo fue un movimiento burgués de arriba abajo. El ideal de la medida de Rousseau, por su lado —encasillado como estaba en su pensamiento con una teoría particular de la belleza—, no fue sino un programa radical de la doble negación.

Si se quiere entender con claridad el carácter «intermedio» (a caballo entre la sociedad antigua y la burguesa) del Renacimiento, no podemos pasar por alto el problema de la belleza y el arte. *La medida, en tanto que relación homologadora, abarca y crea, obviamente, la belleza.* Podemos llamar con razón mundo de belleza al mundo de la antigua polis, comprendida su vida cotidiana. El arte que refleja ese mundo nos enseña un mundo de belleza. Todo el arte antiguo, *sin excepción,* adoptó una actitud de *afirmación absoluta* ante su época y el mundo de su época. Y esto puede afirmarse asimismo de aquellos que, como Aristófanes, pintaron con tonos de corrupción y mediocridad la política concreta y los políticos concretos de un período específico. Aristófanes, que se apoyaba en la afirmación del mundo establecido, de su belleza y hasta de su carácter idílico (piénsese en lo idílico de sus campesinos), rechazaba desde esa perspectiva a los demagogos y belicistas con toda su mediocridad y marrullería. (Descuido adrede la Roma de la decadencia porque me limito a comparar las fases progresistas de las formaciones sociales.) La ideología de los movimientos iconoclastas argüía siempre que el arte *no* representaba con suficiencia bastante la belleza de la realidad; la *República* platónica, por ejemplo, se basaba en una unidad ideal de medida y belleza, en comparación con cuya armonía la misma poesía homérica tenía que considerarse demasiado basta. La belleza de las esculturas no tenia por qué ser superior a la de los efebos que habían servido de modelo; habría resultado ridículo en la Antigüedad acusar al arte de «embellecer» la realidad. El mundo de la medida, repitámoslo, era también un mundo de belleza: por este motivo el arte no necesitaba adoptar posturas negativas o polémicas, fueran cuales fuesen las contradicciones, trágicas o de otro estilo, que el artista hubiera observado y plasmado en sus obras.

Si se vuelve al polo opuesto de la comparación establecida, se verá que *la utilidad, en tanto que factor que tiende a homogeneizar la realidad y que cala en todos los aspectos de la vida, no armoniza con la belleza.* Puede haber puntos en que coincidan (como en el célebre ejemplo de Chernichevski acerca de

la trémula espiga de trigo cuya belleza embriaga los ojos del agricultor mientras calcula el beneficio que le reportará), pero se tratará de coincidencias casuales y efímeras. Cuando Marx sostuvo que el capitalismo era el enemigo del arte pensaba en estas cosas, no tanto en que los artistas se compraran y vendieran como en que sus obras se convertían en mercancías. Incluso podemos dar la vuelta al postulado marxiano, de lo que resultará que si el capitalismo es enemigo del arte, el arte será enemigo del capitalismo a su vez. El arte del período capitalista es una larga —y continua— objeción a las relaciones utilitaristas. Las relaciones del artista con el mundo cambiaron asimismo. El artista dejó de afirmarlo y de estar en armonía con él. En esencia, el artista niega el mundo en que vive. Niega su moralidad por completo. Al hablar de Atenas he sostenido que hasta los artistas que se oponían al curso concreto de su propia época (como Aristófanes) seguían afirmando su mundo como totalidad. Ahora puedo decir, sin embargo, que en el período capitalista hasta los artistas que están *de acuerdo* con el curso concreto de su época siguen negando, en última instancia, el mundo entero en que viven y, por encima de todo, su moralidad. Basta pensar en el Blifil de *Tom Jones*, típico producto —y no por casualidad— del capitalismo, o en la obra de Walter Scott, en muchas de cuyas novelas la moralidad de los clanes escoceses se manifiesta mucho más elevada que la ética del progreso burgués que, en última instancia, el autor encuentra justificable. Naturalmente, al decir esto no pretendo identificar el universo del arte o de la estética con la belleza; me estoy limitando a sugerir que la relación del artista y su obra, sea afirmativa o negativa, con las tendencias generales de la época es en gran medida un exponente del alcance y la forma en que la época, en términos generales, posibilita la aparición de la belleza *en la vida misma.*

El mundo renacentista se encuentra en el medio justo entre la antigua edad de «la medida» y el moderno período burgués de «la utilidad». (Y repito que sólo tengo en cuenta por el momento la evolución que llega hasta mediados del Cuatrocientos italiano.) La acumulación del capital caracteriza ya la vida económica, junto con las ilimitadas oportunidades de beneficio; en las esferas que constituyen la base y fuerza motriz del fomento económico aparecen con creciente pujanza los ideales de infinitud e ilimitación. Esto puede afirmarse en primer lugar de todo lo que se relaciona con *el desarrollo de los medios de producción y el esfuerzo por conocer la naturaleza.* Si se descubren todos los secretos del mundo, ya no habrá lugar para la *hybris.* Dice Ficino del hombre, por ejemplo: «Es *el único que durante toda su vida está siempre falto de paz,* el único que *jamás se contenta* con el puesto que se le ha asignado... [Dios] lo ha creado para lo infinito para que nada que sea finito, por grande

que sea, pueda satisfacerle jamás, para que esté en la tierra buscando únicamente la naturaleza infinita...»[112]

El concepto dinámico del hombre se basa aquí explícitamente en el rechazo de los límites. En este sentido dice Randall de Leonardo con singular perspicacia: «En su concepción matemática del mundo, Leonardo parece ubicarse en el reino de las posiciones "dinámica" y "fáustica" y no en el de la estática perfección geométrica del pensamiento griego.»[113] Sin embargo, como hemos visto, la pérdida de las «barreras» no se da sólo en las esferas de elevadas inclinaciones, sino también en la acumulación de riquezas. No es posible que los héroes mercantiles de Boccaccio posean tanto dinero que no pretendan atesorar más; y hasta el Fausto de Marlowe se siente tentado por el diablo a «pensar en el honor y la riqueza».[114] El propio Ficino que habla de la eterna inquietud e insatisfacción del intelecto humano por explorar la naturaleza, en el terreno de la ética sigue manifestándose adepto de las antiguas virtudes de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que juegan papel no pequeño en su pensamiento.

Por consiguiente, la medida, aunque no tuviera ningún efecto homologador, continuaba siendo un ideal y una norma vivos y y en función a comienzos del Renacimiento. El suyo era mundo de belleza asimismo, sobre todo en Florencia. Sin embargo, mientras que el pensamiento de los siglos XIV y XV se caraterizaba de principio a fin según las categorías de mesura y templanza, la belleza, en tanto que ideal «aparte», sólo hace acto de presencia a mediados del XIV. Max Dvorak tiene razón al afirmar que «sorprende... que este período del Renacimiento no conociera el término "belleza", que los admiradores de la época tanto han empleado al respecto.»[115] *El ideal de belleza apareció en un momento en el que la ciudad-estado renacentista estaba en decadencia,* en el momento en que la belleza (en tanto que componente integral de la vida cotidiana, en tanto que una de las formas de expresión de la moralidad y la vida sociales y la «medida») estaba en decadencia. Mientras la estructura de la ciudad-estado daba cierta «forma» a la vida de los hombres y la costumbre moral daba asimismo cierta forma a la conducta humana, el concepto de belleza no podía convertirse en una abstracción. Abstraer la belleza, postularla como ideal y situarla —teleológicamente— en el centro de las cosas era síntoma de decadencia, un conato de restaurar idealmente en la pequeña comunidad (Ficino), en el arte (Rafael) y en la filosofía (los platónicos) lo que en la realidad ya había dejado de ser general.

112. Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, en *Opera Omnia*, XIII, 13, *loc. cit.*
113. J. H. Randall, *op. cit.*, pág. 130.
114. Marlowe, *La trágica historia del doctor Fausto*, Acto II, escena I, en *Teatro*, José Janés Ed., Barcelona, 1952, pág. 123.
115. Max Dvorak, *Geschichte der italienischen Kunt*, ed. cit., pág. 137.

Objetivamente, la decadencia de la ciudad-estado fue síntoma de que la utilidad había comenzado ya su tarea homologadora, que impregnaba poco a poco todos los ámbitos de la vida. Este proceso se podía aceptar (Maquiavelo, Bruno) o rechazar (como hicieron muchos, desde Ficino hasta Savonarola), pero era imposible no tenerlo en cuenta. Maquiavelo separó tajantemente lo bueno, lo bello y lo útil, manifestando su fe en la autonomía de lo útil. Savonarola conjuró la medida en su lucha contra la utilidad, pero pensando encontrarla en un tipo cristiano de *askesis*. (Habría que añadir aquí que se trataba de un intento de solución relativamente plebeyo, pues la moderación cristiana aún podía tentar a quienes habiendo sucumbido económicamente veían a la sazón que se les despojaba de su último sostén, su patria y la democracia formal de la ciudad-estado.) No podemos ignorar por ningún concepto que en el programa de Savonarola figuraba la restauración del esplendor de la *polis*. Situar el ideal de belleza en el centro de la filosofía, el arte y las relaciones personales (recuérdese, respecto de esto último, el entrañable círculo de la Academia Platónica florentina o *La escuela de Atenas* de Rafael) era tanto como mantener una oposición relativamente aristocrática a la tiranía de la utilidad, y no aristocrática en relación con una capa social, sino en el sentido de una expresa aristocracia del espíritu. Por lo demás, ninguna muralla china separaba la idealización de la belleza del itinerario seguido por Savonarola. Baste indicar en este sentido la conocida simpatía que un Pico della Mirandola o un Miguel Ángel sentían por Savonarola. Como se sabe, Miguel Ángel se negó a secundar al fraile dominico sólo en *una* cuestión: en su condena de la belleza.

Las artes plásticas demuestran con esplendidez le medida en que el *ideal de la unidad de belleza exterior e interior* prevaleció durante el primer período Medici, no sólo en Florencia, sino también, bajo influencia florentina, en Roma. Dvorak ha demostrado que el estilo del último Donatello se transformó al hacer suyo el ideal de belleza. Pero también podríamos añadir por nuestra cuenta el caso de Botticelli (y no sólo el del *Nacimiento de Venus* y *La Primavera*, sino también el de las pinturas de carácter iconográfico), el del joven Miguel Angel, el del joven Leonardo o el de Rafael. Dvorak ha analizado de modo idéntico la medida en que el estilo rafaelesco, la *maniera grande*, expresa una corporeidad ideal donde no hay conflicto entre cuerpo y alma, donde prevalece la *kalokagathía*. Debe subrayarse que se trata sin lugar a dudas de *la belleza de la medida*, pero no del tenor que apareció como resultado natural de la representación de la realidad misma, como podemos ver en Giotto, en Masaccio y hasta en Fray Angélico; es, ni más ni menos, que la consecuencia de un programa. Debiera decir además que la pintura veneciana, por ejemplo, no conoció nunca la necesidad exclusiva de medi-

da, como ocurrió con la pintura florentina. En las pinturas de Crivelli o los Bellini, lo que prevaleció fue precisamente la desproporción, aunque de maneras distintas. En este sentido, el arte de Giorgione constituye la excepción de la regla. Cuando el ideal de belleza conquistó Venecia, la belleza brotó adoptando formas excesivas. No tenemos más que pensar en los desnudos de Tiziano o en los primeros manieristas (el Veronés, el joven Tintoretto), con su corporeidad estruendosa y deliberadamente exagerada. Esta falta de medida señala ya el barroco. No sería demasiado atrevido aventurar la hipótesis de que el carácter epigonal de la pintura florentina de la época crítica surgiera del ideal de belleza y medida. La *kalokagathía* ya no era del todo adecuada para expresar la trágica atmósfera del siglo XVI; no debe, pues, sorprendernos que el pintor que mejor resumió los conflictos del período —el Tintoretto— apareciera en tierra véneta.

La belleza de la medida y la proporción, repitámoslo, dominaron sólo durante un período histórico, no una condición permanente, como en la antigua Atenas. Incluso aquellos que la ensalzaron al máximo comenzaron a sentirse inseguros de su punto de partida, la unidad de belleza física y espiritual, la necesaria armonía de lo interior y lo exterior. En Miguel Ángel, por ejemplo, el ideal de belleza se fue trasfiriendo paulatinamente de lo exterior a lo interior:

A aquella piadosa fuente, de donde procedemos todos,
se parece toda belleza como se contempla en la tierra
y para los prudentes es como otra casa;
no tenemos otra muestra ni otro premio
del cielo aquí en la tierra; y quien os ama fielmente
asciende hasta Dios y obtiene una muerte dulce.[116]

En este pasaje (y en otros lugares que se podría citar igualmente) se entiende la belleza como si fuera un todo unitario. *Cada* especie de belleza es una muestra de nuestro origen divino (ciertamente *la única*); la contemplación de *todo* tipo de belleza nos eleva a los cielos. Nada hay en esto que distinga a Miguel Ángel de Ficino o Castiglione. Pero consideremos otro poema (y de nuevo un ejemplo entre tantos otros):

Señora, así como para alzar
una figura viva
la ponemos en piedra alpestre y dura,
y más crece cuanto más la piedra mengua.

116. Miguel Ángel Buonarroti, soneto LXXXIII, en *Rime*, Rizzoli, Milán, 1975. (Versión castellana del poema en M. A. Buonarroti, *Obras escogidas*, Felmar, Madrid, 1975, pág. 26, soneto XXIX.)

así, algunas obras buenas
para el alma, no obstante temblorosa,
ocultan el exceso de la propia carne
con su inculta corteza, ingrata y dura.[117]

La comparación nos brinda aquí dos sentidos. Por un lado, se ha roto la armonía de la belleza física y espiritual. Lo único verdaderamente hermoso es el alma; el cuerpo no es más que una corteza. Por el otro, el artista que esculpe la piedra es el que hace salir el alma del cuerpo; la belleza de la obra, claro está, es objetiva y se hace objetiva, pero lo que se objetiva en ella es el alma. Estamos ya a considerable distancia de Alberti y su teoría de la mímesis.

Hemos vuelto a acercarnos así al carácter particular de las necesidades religiosas que surgieron durante el siglo XVI, aunque he de hacer hincapié en el hecho de que en el caso de Miguel Ángel no hay rastros de pretender volver a ninguna religión codificada. Las necesidades religiosas presuponían al mismo tiempo una *necesidad de belleza;* el alma habitada por estas dos necesidades y cuya «belleza» constituía la mejor prueba del origen celestial del hombre era lo mismo que la *subjetividad.* El dominio del subjetivismo sobre la objetividad, que Miguel Ángel distingue de los credos estéticos de la época, es de igual manera un intento de conservar la belleza, y los antiguos valores florentinos y renacentistas en general, en un mundo en el que tanto la una como los otros estaban en bancarrota y donde sólo los magníficos *beaux esprits* podían sostenerlos. *La presencia dominante del subjetivismo acentuado y de la belleza subjetiva y más abstracta en la objetividad material de la vida cotidiana era, en aquella época, la única forma en que los patriotas y los artistas florentinos, otrora entusiastas, podían mantenerse fieles a los ideales de su juventud* y seguir con sensibilidad al mismo tiempo los nuevos conflictos del momento. De este modo, mediante la subjetivación de la belleza, mediante una concepción más abstracta de la belleza objetivada, realizó Miguel Ángel un trabajo realmente descomunal, síntesis definitiva de los ideales renacentistas.[118]

El ideal de belleza, repitámoslo, jugó un papel autónomo y central exclusivamente en Italia desde fines del Cuatrocientos hasta mediados del Quinientos; en los demás lugares no cumplió idéntica función. Y el motivo hay que buscarlo en el hecho de que la *polis* italiana mantuvo la idea de medida: «la medida» regía *un* aspecto de la vida (vida pública, moralidad pública, política) en algunas ciudades-estado, especialmente en aquellas cuya cultura dejó su huella en *toda* la evolución de Italia. Allí donde las rela-

117. Madrigal CLII en *Rime,* ed. cit.
118. Habría que añadir que esta clase de belleza acaba por desaparecer también en el último Miguel Ángel (p. e., en la *Pietà,* Rondanini).

ciones utilitaristas burguesas no disolvieron el marco de la ciudad-estado, sino que, bien lejos de ello, penetraron en un mundo de anarquía feudal, volviéndolo más caótico mientras lo precipitaban a su exterminio, el problema de la medida y la belleza no surgió más que de manera marginal. Este mundo no estaba libre ni de su influjo ni de la influencia de la filosofía platónica que lo mediatizaba; no sería difícil encontrar ejemplos en la poesía de Ronsard o en los sonetos de Shakespeare. Pero se trató sólo de un tema entre otros muchos y aparece casi exclusivamente en relación con el amor.

No podemos menos de percatarnos de ello si ponemos una obra literaria italiana al lado de otra española. Ambas abordan el tema de la caballería y cada una a su manera lo hace de forma moderna. Las dos son obras maestras. Se trata, por supuesto, de *Don Quijote* y el *Orlando furioso*. Las diferencias entre ambas no son de ningún modo casuales: el mismo Don Quijote se refiere varias veces a Orlando a lo largo de la novela. Para evitar malentendidos hay que decir que Cervantes no se burla, en modo alguno, del poema de Ariosto, sino que cuestiona la viabilidad del sistema de valores que sustentan los héroes de Ariosto sumiéndolo en un mundo prosaico y completamente distinto. La media centuria que discurre entre la aparición de ambas obras no da cuenta satisfactoria de las dos actitudes, radicalmente distintas. En el momento de Ariosto, el Renacimiento italiano se había vuelto como mínimo tan problemático (a pesar del florecimiento relativamente tardío de la familia Este y su corte) como el Renacimiento español del tiempo cervantino. Lo único que puede aportar alguna explicación a todo esto es la diferencia de tradición.

Ya he acentuado que ambas obras contemplan el mundo de la caballería con ojos modernos. No hace falta demostrarlo en el caso de Cervantes. Pero sí en el caso del poema de Ariosto que —como muestra del repertorio épico —suele ponerse al lado de *Jerusalén libertada* de Tasso. Nada, sin embargo, puede ser más equívoco. Tasso —cuyo poema no puedo comentar aquí— se toma *en serio* el mundo de la caballería cristiana. No faltan en su epopeya elementos fabulosos y, pese a ello, la obra entera funciona como *historia estilizada.* Se trata de la búsqueda de material tradicional en una temática histórica en la que el pueblo (y toda la Cristiandad del momento) carecía por completo de verdaderas raíces tradicionales. Es una tentativa admirable en los detalles, fallida en el conjunto, de recrear literariamente aquel tipo de prehistoria que el contemporáneo de Tasso, Shakespeare, había conseguido plasmar con la ayuda de materiales procedentes de su propia historia nacional. La epopeya de Ariosto, por su lado, es de entrada *una fábula.* Fue el primer conato —y muy brillante— de forjar una nueva variante de la *parábola.* La parábola es un tipo especial de fábula que ofrece una moraleja. Sus primeras muestras tomaron la forma de fábulas sobre animales. La pará-

bola moderna, sin embargo, no saca sus acontecimientos del orbe animal, sino de *aventuras fabulosas* y ricas en hechos, comprensibles a todos, poéticas y al mismo tiempo cada vez más estilizadas. La referencia a los conflictos contemporáneos, así como la moraleja, aparecen de manera explícita, pero también pueden omitirse cuando son demasiado evidentes. La riqueza de acontecimientos y el carácter universalmente asequible del género señalan su naturaleza *plebeya*. La moraleja que resulta se dirige a la mayoría, no a las minorías. Por esta razón se favoreció en especial esta forma literaria durante la Ilustración. La estilización y el carácter poético, por otro lado, constituyen requisitos imprescindibles cuando la fábula no es demasiado clara, cuando la moraleja ni se fuerza ni resulta pedestre y cuando se pretende mantener el carácter estético de la representación. El árbol genealógico de esta suerte de poesía extendió sus ramas hasta Anatole France y Brecht, pasando por Diderot y Lessing. No es difícil encontrar todas estas propiedades en el *Orlando furioso*. Las aventuras y la estilización consciente destaca (a diferencia de la obra de Tasso) el cariz fantástico del relato. Cada una de sus partes, sin embargo, se cierra con una *moraleja* (a menudo se interrumpen las partes para endosar una sentencia); y las lecciones que se infieren de este modo se refieren a verdades contemporáneas que el relato no refleja, sino que más bien equilibra en forma de parábola. Pero las alusiones a la realidad contemporánea nunca ponen freno, como tampoco lo hace la extracción de lecciones morales, a la dialéctica interna del hilo narrativo; las aventuras continúan en virtud de su propia mecánica y con su atmósfera particular. Por este motivo la fábula nunca se tuerce hacia la alegoría. Al tratar del conocimiento de los hombres cité ya una moraleja de este género y aún habré de aludir a algunas más cuando analice los vínculos humanos y el contenido de las relaciones entre los hombres. En este lugar —en parte para caracterizar el estilo, en parte como premisa de ulteriores análisis— me limitaré a analizar un solo ejemplo.

Orlando furioso cuenta los estragos causados por un temible, «gigantesco» ingenio técnico, cuya fuerza sobrehumana viene a simbolizar el efecto de la pólvora. El poeta añade: «Oh invención horrible y criminal, ¿cómo has hallado sitio en el corazón del hombre? Tú has aniquilado la gloria militar y arrebatado el honor al oficio de las armas, has hecho inútiles la fuerza corporal y el valor; el más intrépido es vencido por el más cobarde; y la valentía y la audacia no son ya una ventaja en las batallas.»[119] He de hacer hincapié nuevamente en el hecho de que la irrealidad de la historia es deliberada. Los héroes no están bien caracterizados; sus propiedades son escasas, abstractas, funcionales, como las de los personajes de los cuentos populares. El tiempo y el espacio

119. Ariosto, *Orlando furioso*, Canto 11, Octava 26, ed. cit., vol. I, pág. 169.

son adrede vagos y cuasioníricos. El bosque sombrío se encoge hasta quedarse en las dimensiones de un jardín, las distancias se acortan y a continuación se dilatan, el tiempo se acopla al ritmo de cada héroe. El tiempo y el espacio del mundo de Ariosto recuerdan los del moderno surrealismo, con la salvedad de que el poeta no hace más que recordar con ironía su carácter irreal.

La fábula no siempre tiene la categoría precisa para convertirse en parábola. Su material puede servir sólo cuando el narrador *se distancia* del relato. Esta distancia se expresa en la falta de verosimilitud, en la sutil ironía que va con ella y en las mismas lecciones prácticas que se obtienen. Como Ariosto mantuvo esa distancia, el relato de caballerías pudo transformarse de mito en parábola. *Ariosto, pues, estaba tan lejos del mundo de la caballería como Cervantes, sólo que de forma diferente.*

Volviendo, empero, al pasaje citado, lo que en él se dice acerca de la pólvora revela cierta nostalgia. La cuestión es si la nostalgia lo es del mundo de la caballería.

No hay rastros de tal cosa. Ariosto entierra con su fábula todo un mundo en igual medida que Cervantes con su sátira. Sin embargo, y por otro lado, Ariosto y Cervantes se encuentran estrechamente relacionados cuando reconocen la significación humana que expresaba el sistema de valores y el mundo de los sentimientos caballerescos, comprendiendo en éstos muchas cosas que perecían en una sociedad impregnada del afán de lucro. La disposición de los héroes de Ariosto a sacrificarse por amistad, su sentido del honor y su fidelidad amorosa eran tan notables para el poeta de Ferrara como la pura humanidad de Don Quijote para Cervantes. Pero el que «sólo sea una historia» pone en su sitio esos valores tan honorables, como le ocurre a Don Quijote en la aventura de los molinos de viento. En realidad podemos afirmar incluso que la evocación de la belleza de las virtudes puramente caballerescas es mínima en Ariosto. *Porque a los ojos del poeta italiano el mundo en que la grandeza, el heroísmo y el autosacrificio de los hombres eran realmente decisivos no era en primer lugar el mundo de la caballería,* sino el de las ciudades-estado republicanas. Para los habitantes de la península italiana, invadida por ejércitos mercenarios, el mundo heroico de las leyendas estaba estrechamente ligado a su propio pasado heroico. No tengo más que hacer referencia a la reveladora expresión «el oficio de las armas» del pasaje recién citado, expresión que nada tiene de caballeresca y que de hecho procede del mundo de los artesanos.

Ya hemos dicho que la parábola es un género plebeyo. Y, de hecho, el poema de Ariosto es una obra profundamente plebeya, tanto como la novela de Cervantes. No es casualidad que el protagonista de *Enrique el verde* de Gottfried Keller se ponga a rebuscar un libro para su amiga campesina y su elección recaiga sobre el *Orlando furioso.* Judit se entusiasma con el poema de

Ariosto y responde según quiere la parábola; relacionar los episodios relatados con su propia vida y descubrir lo que tenga en común con los héroes y heroínas de la fábula, en particular con Bradamanta.

Lo que en Italia convirtió a la parábola en el nexo de confrontación con el pasado, de yuxtaposición de valores y manifestación del conflicto de prosa y poesía, no fue otra cosa que el apego a *la belleza*. El mundo del Orlando es un mundo de belleza; el terror, la desesperación y lo monstruoso se disuelven en ella. A lo que debiera añadirse que se trataba de una belleza pagana. El telón de fondo del relato es la guerra de Carlomagno con los sarracenos y lo cierto es que no pasa de ser eso, un telón de fondo en el sentido literal; en última instancia, lo bello aparece unido con lo bueno, inmanentes y terrenales ambos.

Pero si bien el *Orlando furioso* irradia una atmósfera de belleza, ello no significa en modo alguno que la belleza se refleje como presencia aproblemática, ni siquiera dentro del marco de la fábula. El poema es una parábola, cierto: pero una parábola del *presente*, la visión de la belleza propia de la época de Ariosto. De aquí surge uno de los criterios capitales de la época: *la belleza como objeto inaprensible* (en la relación de Orlando y Angélica), y, paralelamente, *la belleza como hecho demoníaco* (en las abundantes figuras de hechiceras). Si algo de nostalgia hay en el poema de Ariosto, se trata de nostalgia de belleza.

Me he detenido en la obra de Ariosto y en sus antítesis y semejanzas con la novela de Cervantes con el propósito de subrayar el papel especial reservado a la belleza durante el Renacimiento italiano. Ahora bien, para ilustrar un poco mejor lo que se acaba de decir, me gustaría añadir algo sobre Shakespeare. Para éste, el mundo de «la medida» y el mundo del «beneficio» no se encuentran aislados. La belleza está siempre presente en las comedias tempranas como uno de tantos aspectos de la realidad junto con la alegría y la lozanía. Se trataba de una belleza que pertenecía a la propia época de Shakespeare y que fue desapareciendo poco a poco de sus obras, al igual que la alegría y la atmósfera general de confianza. Era una belleza tan *natural* como lo había sido para los primeros maestros italianos; y ni fue ideal ni se convirtió jamás en ideal. El sistema de valores de Shakespeare lo fue de valores morales y sus ideales fueron morales asimismo; la belleza era cosa secundaria, resultado de la grandeza moral y la honradez, una derivación de la actitud total del individuo en tanto que ser humano. *La belleza en sí misma no fue un valor para Shakespeare.* Unas veces se presenta como tapadera de la maldad, como en lady Macbeth, cuya corrupción no es de ningún modo demoníaca, sino bien calculadora. Y otras como simple debilidad y por tanto causa de deshonra. No tenemos más que recordar las palabras de Hamlet: «El poder de la hermosura convertirá a la honestidad en una alcahueta mucho antes que la

fuerza de la honestidad transforme a la hermosura: *en otro tiempo era esto una paradoja, pero en la edad presente es cosa probada.*»[120] ¿Son imaginables estas palabras en boca de Leonardo, Miguel Ángel, Ariosto o Ficino?

El amor y la amistad dominaban de tal manera las relaciones afectivas durante el Renacimiento que no entraré en detalles respecto de los demás sentimientos. *Ambos se situaron muy por encima de los vínculos afectivos del parentesco.* El Melancio de *La tragedia de la doncella* expresa la opinión que compartía toda la época cuando afirma que «El nombre de amigo es superior al de familia, al del mundo entero...»[121] Hamlet pone en palabras un sentimiento dominante cuando exclama: «Yo amaba a Ofelia; cuarenta mil hermanos que tuviera no podrían, con todo su amor junto, sobrepujar el mío.»[122] Esto mismo había ocurrido mucho antes en las ciudades-estado italianas donde, con la destrucción o aburguesamiento de las antiguas familias nobles, los lazos de sangre feudales dejaron de tener función social alguna y la solidaridad familiar fue convirtiéndose paulatinamente en fuerza destructiva, entrando en conflicto constante con el orden jurídico burgués de los pequeños estados itálicos. El Lucio Bruto que había ejecutado a sus propios hijos, el Marco Bruto que había matado a su «padre» podían ser y eran de hecho figuras ideales. Hasta los que se rebelan contra la propia familia son héroes frecuentes en Shakespeare: Romeo, Julieta, Desdémona y también Cordelia.

El proceso que marcó la época fue *la disolución de la familia feudal* y, junto con esto, *el desarrollo de las relaciones familiares burguesas.* El teatro inglés del Renacimiento (Shakespeare en primer lugar) retrata la disolución referida con todo su patetismo. La solidaridad familiar y el aplomo en la defensa del honor de la familia se convierten, en la conflagración de las Dos Rosas, en causa de las mayores crueldades e inhumanidades hasta que el anhelo de poder se revuelve contra la propia simiente: en *Ricardo III*, la Casa de York, vencedora en la Guerra de las Dos Rosas, se extermina a *sí misma.* En la tercera parte del *Enrique VI* hay una escena escalofriante donde aparecen, sucesivamente, un padre que ha matado a su hijo y un hijo que ha matado a su padre, resultado final en última instancia del universo de la solidaridad familiar del feudalismo. Pero la familia burguesa que se perfila en su lugar no ofrece una perspectiva más estimulante. El vínculo que une aquí es el afán de lucro; las relaciones humanas aparecen mediatizadas por el interés. Recordemos que en *La doma de la bravía* el tema del interés todavía es, en cierto modo, simpático, porque entre bastidores sigue resonando el eco

120. Shakespeare, *Hamlet*, en *Obras completas*, pág. 1360.
121. Beaumont-Fletcher, *The maid's tragedy*, Acto III, escena II.
122. *Hamlet*, Acto V, escena I, en *Obras completas*, pág. 1389.

de las luchas familiares de *Enrique VI*. Pero en las últimas obras de Shakespeare lo que rodea a los matrimonios por interés (*Medida por medida, A buen fin no hay mal principio*) es cierto aire de resignación, casi de desespero. La trama de la última obra citada procede, adviértase, de Boccaccio, y los matrimonios de Boccaccio eran en su mayoría casamientos de interés.

Las relaciones familiares se impregnaron de utilitarismo mucho antes que las amistosas y amorosas. El amor —según la tradición medieval— podía darse en forma de adulterio o en forma de vínculo ideal del espíritu, cosa que, a su vez, no tenía por qué tener ningún efecto en la afirmación del individuo en un mundo cada vez más claramente dominado por la ley de la selva. La atmósfera que envolvía a la amistad era también «más libre». La familia, sin embargo, constituía, como luego bajo el capitalismo, una célula económica. Los intereses creados eran inmediatos y de índole vital. Así pues, el margen que quedaba para las relaciones amorosas exentas de intereses lucrativos era mínimo.

Al decir esto no quiero afirmar que las relaciones familiares renacentistas estuvieran del todo vacías de contenido afectivo. La paulatina transformación general del tema iconográfico de María y el niño Jesús en una imagen laica y familiar de «madre e hijo» no permiten pensar en extremos, como tampoco el especial hincapié que se hacía en las composiciones pictóricas que retrataban el nacimiento de Jesús con intimidad familiar. Sin embargo, la pintura seleccionaba en esta temática una esfera de relaciones afectivas y familiares que aún seguía relativamente virgen de intereses lucrativos y donde continuaban dominando la armonía y la «belleza natural», inmunes a los conflictos sociales concretos. Esta exención de conflicto entre un niño más bien ingenuo y la madre o los padres era poco menos que necesaria; las escenas, rodeadas de magnificencia o de humildad, rezumaban gozo u orgullo. Dominio temático que viene a ilustrar, asimismo, el canon artístico italiano que prefería extraer del material de la existencia todo lo que fuera a la vez hermoso, natural, armónico y también verdadero. No podemos menos de advertir, al mismo tiempo, lo extraño que resultaba al arte de este período la plasmación de escenas familiares con personajes adultos, excepción hecha de los retratos. Si observamos con atención *El abuelo y su nieto* de Ghirlandaio o la *Virgen con el niño* de Signorelli, veremos que lo que aquí se retrata no es la relación familiar, sino preferentemente los lazos que se establecen entre el preceptor y el discípulo: un preceptor cariñoso y comprensivo y un discípulo atento e inteligente.

Pero el afecto familiar y los valores inherentes a él no se reflejaban exclusivamente en la relación maternofilial o de padres e hijos, como tampoco se limitaban a esto. Cuando se daban intensos y profundos lazos afectivos, sin embargo, fuera entre padres e hijos o entre hermanos, era precisamente cuando las rela-

ciones eran *fruto de una libre opción,* tal y como ocurría en el caso de la amistad y el amor. Las nuevas relaciones sociales acabaron también aquí con la «naturalidad». Según el sistema de valores feudal era igualmente natural, conveniente y apropiado que Julieta obedeciera a sus padres, Ofelia a su progenitor, Cordelia a Lear y Miranda a Próspero. Pero Julieta no obedeció —y en ello reside su grandeza— y Ofelia sí —y en ello reside su debilidad. Cordelia fue desobediente y *en virtud de ello* siguió siendo la única hija leal a su padre, mientras que Miranda también lo fue porque amaba y respetaba —y con razón— al hombre que era el autor de sus días. La fidelidad a las relaciones consanguíneas dejó de ser un valor en sí mismo, aunque lo era sólo y cuando se elegían dichas relaciones por cuenta propia. En cambio, la lealtad amistosa y la fidelidad en el amor eran valores autónomos *en todos los casos* porque se trataba de vínculos optativos.

Ya el hecho de que la solidaridad familiar constituyera una especie de solidaridad natural vino a realzar la importancia del amor y la amistad. La familia no era ya el sostén incondicional que había sido antaño; el nuevo individualismo podía sacudirse las cadenas en cualquier momento. Tampoco el rechazo tenía siempre un contenido de valor negativo, no siempre estaba motivado, por ejemplo, por la perspectiva del beneficio; podía tener igualmente un contenido positivo, como en el caso de la rebeldía. Como fuese, los vínculos elegidos libremente fueron convirtiéndose poco a poco en el único sostén del individuo, que, como veremos, no siempre se trató de un apoyo seguro y de fiar. Pero la seguridad y la fiabilidad dependían en gran medida del individuo que elegía, de sus valores y, por encima de todo, de su conocimiento de los hombres. Los lazos de sangre eran «naturales» y los individuos los aceptaban como una manifestación de la propia naturaleza. El amor y la amistad, sin embargo, eran intentos, afortunados o desdichados, de llevar una vida humanamente autónoma e independiente de todo vínculo natural. La posición dominante del amor y la amistad en el elenco afectivo del hombre renacentista representa, pues, otro paso en el proceso de «maduración» de la humanidad.

Pero aún hay algo más importante: *estos sentimientos dejaron de ser privilegio de una clase o un estamento feudal.* Porque hasta el Renacimiento tanto el amor como la amistad no aparecían ni se desarrollaban *sino en ciertos órdenes sociales y en determinadas situaciones.* La amistad de la Antigüedad clásica no se refería más que a vínculos afectivos surgidos entre ciudadanos libres. Aristóteles distinguía tres clases de amistad: la surgida de la costumbre, la establecida para beneficio común y la surgida de la virtud. Sólo la última era sublime y auténtica. La segunda sólo podía germinar mientras durasen los beneficios comunes. En tanto que la virtud como *energeia* sólo aparecía mediante la práctica

continua de la actividad cívica, la defensa de la patria y el goce de las artes y las ciencias: ¿cómo podía darse entre los que no tenían acceso a estas cosas? (Aun así, no fue accesible ni siquiera a todos los ciudadanos libres.) Aristóteles advirtió paralelamente que la diferencia de fortuna y de posición social constituía un inconveniente grave para el establecimiento de relaciones de amistad. En consecuencia, ni siquiera entre los ciudadanos libres podía entablarse una verdadera amistad a menos que otras virtudes (ante todo un mayor conocimiento) compensaran cierta diferencia, no demasiado grande, de fortuna.

Por lo que toca al amor, de todos es sabido que en la Antigüedad se desconocía la relación intersexual de carácter afectivo libremente elegida. La fuerza de la costumbre (Filemón y Baucis) y la atracción sexual (los líricos romanos) fueron lo único que pudo ofrecer la Antigüedad sobre este tema. En la época feudal, por su lado, el entramado de las obligaciones restringía las oportunidades de relación amistosa incluso más de lo imaginable en la ciudad-estado antigua. La amistad sólo podía entablarse horizontalmente; las relaciones de vasallaje, sin embargo, eran verticales y en tanto que relaciones de subordinación y dominio imposibilitaban la amistad de forma apriorística. Es cierto que podían darse profundos sentimientos entre los miembros de estamentos distintos (como entre amo y siervo), pero jamás adquirían carácter de amistad. La igualdad, que Aristóteles había asentado astutamente como piedra angular de la amistad, estaba más bien ausente en una relación semejante. Además, cuando se daba, la amistad tenía unos límites éticos consuetudinarios muy rígidos, por ejemplo, en virtud de las obligaciones de los caballeros entre sí. Los individuos podían poner en práctica algunas variantes, pero no podían «sobrepasarse». Nada sabemos de la amistad de los siervos de la gleba. Pero es muy improbable que fueran más allá del socorro y la solidaridad recíprocos; lo que queda claro es que no adoptaban una forma individual y distintiva. Respecto del amor medieval podemos limitarnos a repetir lo que ya dijo Engels con suma agudeza: es cierto que el amor individual hizo aparición en esta época, pero entre las capas caballerescas ante todo y especialmente bajo la forma de adulterio (como en la historia de Tristán e Isolda). Los estamentos no caballerescos y el campesinado desconocían el amor individual y ni siquiera la naciente burguesía llegó a conocerlo en medida apreciable. Las fronteras clasistas no eran un obstáculo para el amor, que, a diferencia de la amistad, no constituía necesariamente una relación entre iguales; pero —y he aquí el meollo del asunto— allí donde aparecía se trataba siempre de *lo excepcional* y provocaba alarma y estupefacción, como en el caso de Abelardo y Eloísa. El matrimonio tenía que ver poco con el amor, naturalmente. Al igual que las relaciones sociales en general, se regulaba según las convenciones hasta en los mínimos detalles.

El Renacimiento presenció la ruptura de las trabas feudales al amor y la amistad; ambos sentimientos se hicieron universales, propiedad de todo el género humano. En tanto que sentimiento ideal acabaron por ocupar un lugar dominante en la vida, lo mismo en la ciudad que en el campo, entre los superiores que entre los inferiores, entre los ricos que entre los pobres. Sólo por esta razón no se los pudo reprimir de forma irrevocable. ¿Cómo iban a determinar las convenciones *idénticas*, cortadas por el mismo patrón, la diversidad de formas que podían adoptar los sentimientos en tantos medios sociales distintos y tantas situaciones diferentes? De acuerdo que las convenciones establecidas son algo más que formalidades; presuponen un contenido definido. Mientras el amor y la amistad se daban sólo en las mismas situaciones y en idéntico estamento social —para que las formas quedasen establecidas precisamente por ello—, los sentimientos habían podido conocer ciertas diferencias en profundidad e intensidad, y hasta matices individuales, pero de ningún modo un pluralismo tipológico, que fue precisamente lo que apareció con el Renacimiento. La antigua caballería había conocido un tipo de amor, las clases mercantiles otro y aun otro diferente el campesinado. El amor aparece como parte de una *totalidad* de valores y sentimientos que siempre ha sido diferente. Nace con toda su riqueza, de múltiples formas, de lo sublime a lo ridículo, de lo pacato a lo exasperado, del compañerismo espiritual al éxtasis de la carne. De manera semejante, tampoco la amistad puede ya definirse dentro de los límites de la división tripartita de Aristóteles, ni por las leyes de la caballería ni por las normas de la solidaridad, sino que adopta infinidad de formas y contenidos.

La universalización del amor y la amistad corrió paralela al proceso de *individuación*. El hombre que buscaba su camino como individuo, liberado de las trabas feudales, recorría también el curso del amor y la amistad como individuo. Hasta el momento se había podido (y se había justificado incluso) clasificar la tipología del amor y la amistad. El «amor caballersco», por ejemplo, señalaba una forma y un contenido muy precisos que eran comunes a *todos* los caballeros enamorados. A partir del Renacimiento, sin embargo, es imposible la permanencia de tipos estáticos. Ésta fue una de las razones por las que la actividad tipificadora del arte tuvo que desplazarse hacia lo individual y lo particular. Y allí donde no ocurrió esto —como, por ejemplo, en *El Cid*— el amor nos parece poco convincente; no nos emocionamos ya si la emoción no es individual de arriba abajo. (La canción fue la única forma donde se pudo conservar su carácter generalizado.)

Fue Shakespeare nuevamente quien retrató la difusión universal del amor y la multiplicidad de sus variantes individuales, con su gama de tonos y matices. Basta pensar en *A vuestro gusto*, donde cinco historias amorosas corren paralelamente. Son dife-

rentes en contenido, en profundidad y en nivel moral; está la pasión largo tiempo probada y también el repentino arrebato del deseo, está la sensatez, está el desatino y todo ello sigue siendo amor. Véase, sino, el orbe amoroso del *Sueño de una noche de verano* en el que se abarca desde las bodas de Teseo hasta las aventuras de Titania y Lanzadera.

Aunque distingamos ciertos rasgos integrales del amor y la amistad renacentistas, ello no quiere decir que se tratara de rasgos típicos de todo amor y amistad del Renacimiento (es decir, de los ejemplos que conocemos de la vida y el arte), sino que son expresiones de un contenido de valor *nuevo* y que por este motivo fueron ganando espacio en el ámbito de los ideales de la época. Se trata de la elección voluntaria, orientación hacia los valores personales, versatilidad, reciprocidad y ausencia de coacciones. He de subrayar que su fomento se dio en el terreno de los *ideales*. Pues por más que la evolución de la realidad social circundante posibilitara y a veces hasta provocara su existencia, las relaciones utilitaristas burguesas seguían alzándose en el camino de su generalización. *El mismo proceso evolutivo que posibilitaba el amor y la amistad impedía que se pusieran en práctica*; en un momento en el que podían haberse vuelto normas concretas de comportamiento se transformaron, en cambio, en normas abstractas. *También en este punto entraron en conflicto la evolución de la humanidad y el desarrollo de los individuos*, como —por otro lado— en todas las esferas de la vida burguesa.

Cuanto más *autónoma* era la selección del amigo y la persona amada, tanto más alto se situaba en la escala axiológica renacentista. El criterio selectivo era *el mérito personal*, que han interpretado de manera bien diversa pensadores y autores diferentes en momentos y lugares distintos. El mérito personal puede referirse —como veremos luego— a la atracción sexual, al ingenio, la belleza, la inteligencia o la integridad. Desdémona ama a Otelo por su heroísmo y sus padecimientos. Julieta ama a Romeo sin más, el motivo es lo de menos. Montaigne dijo de la amistad que lo ligaba a La Boétie: «Si se me obligara a decir por qué quería yo tanto a La Boétie, admito que no podría contestar sino respondiendo: porque él era él y porque yo era yo.»[123] Una cosa era esencial en lo que al ideal respecta: los factores externos sin relación con la esencia del ser humano, no debían influir en el desenvolvimiento de los sentimientos del individuo. En la convicción de que los sentimientos no debían regir solamente un compartimento de la existencia, más o menos independiente de los demás, más o menos separable, sino que debían inseminar las actitudes todas, se dio lugar a cierto sentido de *totalidad orgánica*: a través de sus sentimientos, era *todo* el individuo lo que se manifestaba. Las partes, enamoradas o en relación amistosa,

123. Montaigne, *Ensayos*, ed. cit., pág. 179.

querían participar en la *entera* existencia del otro; los lazos establecidos eran de carácter absoluto. La *reciprocidad* siempre había formado parte de la amistad, pero nunca había sido un componente necesario del amor. El amor caballeresco, además, había elevado la unilateralidad y la no correspondencia al nivel del más alto de los valores. Sin embargo, es fácil de entender que en el mundo emotivo del Renacimiento el amor no correspondido acabara por extinguirse. La relación de Dante y Beatriz, en este sentido, sigue siendo medieval; el objeto amoroso se pone en un pedestal porque lo único que importa es el sentimiento. Para Boccaccio, en cambio, el amor no correspondido no es más que el primer paso que se da hacia el amor correspondido, y lo mismo puede decirse de Bandello y Shakespeare. Romeo explica como sigue a Fray Lorenzo por qué el amor que siente por Julieta ha usurpado tan repentinamente su afecto por Rosalina: «No me reprendas, te lo suplico. La que ahora amo paga firmeza con firmeza, amor con amor. No se portaba así la otra.»[124] En todo el *corpus* de Shakespeare no hay ni un solo ejemplo de amor no correspondido.

La eliminación de la fuerza y la coacción fue asimismo un requisito previo fundamental para la manifestación de los sentimientos. En el mundo emocional renacentista, autonomía significaba que debía reconocerse también la autonomía de la *otra* persona. Era ley tácita, pues, que el recto discurso del amor y la amistad dependiese ante todo del beneplácito del otro. En toda la secuela de cuentos amorosos de Boccaccio no existe una sola caricia que no se goce por partida doble. Se permiten la astucia y los subterfugios, pero sólo si todo «acaba bien» y por ambas partes.

Ya he dicho que, aun como ideales, esos rasgos comunes no eran sino tendencias que los hombres y mujeres del Renacimiento sentían de suyo o hacían propias progresivamente, paso a paso. Ahora me gustaría detallar un poco más y decir que mientras que la autonomía y la ausencia de coacciones ocuparon un puesto importante en el mundo sentimental del Renacimiento desde el comienzo mismo del período (tras haberse asimilado en particular lo último del amor caballeresco, sólo que con un nuevo contenido), la atención al mérito personal, la reciprocidad y la totalidad orgánica de los sentimientos no se convirtieron en ideales generalizados hasta el siglo XVI, el fin de la época.

Aún he de decir algo más acerca de la interrelación de amor y amistad. También en este punto se situó el Renacimiento a caballo entre la Antigüedad y el mundo moderno. En la Antigüedad, la amistad estaba situada en el pináculo de la escala de los valores afectivos. Las razones son conocidas de sobra: predominio de la vida pública sobre la privada, máxima desigualdad moral, emo-

124. Shakespeare, *Romeo y Julieta*, en *Obras completas*, pág. 278.

cional e intelectual de las mujeres[125] y cosas parecidas. La amistad presentaba a menudo los mismos síntomas que el amor presentaría más tarde: era absoluta y exclusiva, por ejemplo, o exigía ser exclusiva. En la época moderna es indiscutible el ascendiente del amor sobre la amistad. Sólo el amor es absoluto y exclusivo; en las relaciones amistosas, incluso en las más estrechas, esto se consideraría excesivo, constituía una infracción de las proporciones normales. En el Renacimiento los dos sentimientos tuvieron el mismo peso. Incluso llegaban a fundirse con frecuencia y no sólo en el mismo sentido que en la Antigüedad, en que la amistad solía adoptar un cariz amoroso; y ocurría muchas veces que el amor, a la inversa, se convertía en amistad profundamente arraigada, como en la afición que unía a Miguel Ángel y Vittoria Colonna. Uno de los temas favoritos de debate estribaba en saber qué sentimiento era más elevado. Las opiniones oscilaban. En *Los dos hidalgos de Verona*, por ejemplo, el que traiciona a su amigo por un amor es el más superficial de los dos jóvenes, mientras que el más noble sacrifica su amor en nombre de la amistad. Romeo no sólo arriesga la vida por Julieta, sino también por Mercurio (y en contra de todos sus intereses). Otelo, sin embargo, no tiene amigos; puede que se encuentre aquí la razón de que su pasión adquiera forma tan inequívocamente destructora. *Son los individuos los que en mayor parte deciden qué es primero, si el amor o la amistad, pero para la sociedad en sentido global no existe ningún orden jerárquico tajante y la cuestión se mantiene en estado de permanente oscilación.* Mientras los hombres siguen sumidos en alma y cuerpo en la vida pública (como en el mundo antiguo) y va apareciendo una esfera relativamente independiente de vida individual íntima y privada, la influencia del amor y la amistad sigue siendo paralela y de igual valor.

Pero hablemos —aunque sólo sea a grandes rasgos— de las conquistas del amor o, mejor dicho, de *cómo se conquistó el amor*. Su historia es la de su universalización y del despliegue de su contenido en toda su riqueza, y abarca dos siglos y medio. Dependemos en este punto de los ejemplos literarios y no por casualidad. Por paradójico que pueda parecer, *las artes plásticas no resultan convenientes para el retrato del amor*, por lo menos mientras sigamos enfocándolo en su totalidad, como un complejo unificado de sentimientos que se desplegó en la época renacentista. Las artes figurativas podían expresar, y de hecho lo hacen, el amor lascivo, la atracción y el deseo, hasta llegar al erotismo cabal. Podían plasmar el *objeto* amoroso, el tipo de hombre o mujer que era digno de amar y ser amado y también el objeto ideal, ya partiera de un modelo, ya de la fantasía (la *Venus* de Giorgione o *La Gioconda*). El arte podía *alegorizar* el

125. Parece, con todo, que las mujeres de la clase dominante, según se entrevé, eran menos desiguales que los hombres de la clase dominada. (*N. de los T.*)

amor, como en la figura de Amor o de Cupido; la alegoría, además, podía ser inmediata, como en el *Amor sacro y amor profano* de Tiziano. Pero ni la expresión de la sensualidad, ni la representación del objeto amoroso, ni su alegorización equivalen al retrato del amor; lo que se ha quedado fuera de esos procedimientos temáticos es el amor mismo, la concreta totalidad emotiva del ser humano. Un sentimiento dinámico, el *movimiento* mismo; lo que falta es el «momento creativo» de Lessing donde puede aprehenderse. Este elemento sólo puede buscarse en la sucesión de los instantes, en el flujo y reflujo de la pasión, motivo por el que únicamente pueden describirlo los medios artísticos temporales, no espaciales, que parecen los más adecuados para ofrecer el contenido de la subjetividad: la literatura y la música.[126] Puesto que la música renacentista no ha dejado composiciones individuales sobresalientes que tengan efecto evocativo en la actualidad,[127] nos vemos obligados a apoyarnos exclusivamente en la literatura. (Entre paréntesis, hay que advertir que todo lo dicho acerca del amor es igualmente aplicable a la amistad. Las artes figurativas de la Antigüedad, época que tenía en mucho a la amistad, jamás representó la amistad misma, limitándose a retratar sus objetos: hombres agraciados y mujeres hermosas. Al mismo tiempo, la literatura, comenzando por la historia de Aquiles y Patroclo, suministra infinidad de ejemplos magníficos de amistad.)

Dante, Petrarca, Boccaccio, Ficino, Miguel Ángel el poeta, Ariosto, Ronsard y Shakespeare son los nombres más descollantes en lo que vamos a considerar. La «conquista del amor» tiene lugar paso a paso. Una nueva experiencia aquí, allí una nueva implicación... con estos ladrillos se ha levantado el edificio del amor moderno. También en esto el siglo XVI constituyó un importante punto coyuntural, creando una síntesis fructífera de todos los elementos nuevos.

Repitámoslo una vez más: el amor individual se desarrolló durante la Edad Media; la poesía amatoria no fue en sí misma ninguna novedad. Y ello —una razón entre tantas, aunque quizá la menos decisiva— porque el poeta, después de todo, era de la misma clase social que los hombres a quienes «pertenecía» el amor en razón de su posición o su cargo. Tenía que escribir poemas amatorios por la misma razón que el pintor tenía que pintar asuntos sacros. Dante y Petrarca no innovaron nada al escribir versos amorosos en cuanto tales (como tampoco lo hizo Cavalcanti); lo nuevo en ellos era que *no eran trovadores,* que no eran poetas en virtud de su condición noble: y sin embargo, acabaron por convertirse casi en los autores «oficiales» de sone-

126. Como asimismo el cine. (*N. de los T.*)

127. Es cierto que los madrigales gustan incluso hoy, pero se trata de piezas que no han incrementado el acervo de la cultura humana ni en medida remotamente parecida a Dante o Petrarca. La música de Monteverdi, por otro lado, es ya manifiestamente manierista.

tos amorosos. Eran *individualidades* poéticas, pero también —*antes que nada,* si cabe— ciudadanos florentinos que vivieron en un exilio forzado o voluntario. El caballero epicúreo, el burgués gibelino y el beneficiado humanista de origen burgués representaban en su propia persona el proceso *universalizador del amor,* no ya privilegio feudal, sino algo que podía pertenecer y pertenecía a todos. En comparación con este cambio es del todo secundaria la cuestión de lo que pueda haber de nuevo en lo que atañe al *contenido* en la lírica de Dante y Petrarca en comparación con la lírica amatoria medieval y en qué medida. En realidad hay numerosas figuras estilizadas que quedaron en sus versos y a menudo utilizan la experiencia amorosa sólo para tener ocasión de expresar los sentimientos comunes de alegría y tristeza (juicio con el que no pretendo negar su belleza expresiva). También es verdad que apenas si aparece la exigencia de reciprocidad; de ningún modo podemos referirnos a una totalidad orgánica, a un amor absoluto en el caso del Dante, para quien Beatriz es un símbolo de doncellez pura. En Petrarca, naturalmente, el contenido emocional es más totalizador, pero el peso del pretérito vuelve a revelarse, lo mismo en éste que en aquél, en que no considera (ni podía considerar) que el amor pueda relacionarse de algún modo con el matrimonio o la familia. La posteridad se ha sorprendido mucho ante el hecho de que Dante, inundado todavía del recuerdo de Beatriz, pudiera concertar un matrimonio que no desluciese la posición de su familia y ello sin problema ninguno; mientras que la verdadera vida amorosa de Petrarca fue bien ajena a los sentimientos expresados en sus sonetos. Pero no sería apropiado evaluar esta dualidad según el patrón de la hipocresía burguesa posterior y su doble conciencia. En una época donde aún no había madurado un tipo unitario de amor no podía tratarse de un síntoma de conciencia escindida (de la especie que se dio más tarde, luego de surgir un tipo de amor unificador), sino del único proceder natural y honesto que era posible entonces; en razón de ello, los sentimientos del poeta no es que fueran insinceros, sino, cuando mucho, unilaterales, y aun así sólo porque los contemplamos retrospectivamente.

Pero analizar detalladamente la poesía de Dante y Petrarca no forma parte de mis intenciones, como tampoco dilucidar los nuevos asomos emotivos que aparecen en ella; me he limitado a destacar los rasgos que permiten afirmar, con seguridad, que la conquista renacentista del amor tenía allí sus orígenes.

Si bien fue Petrarca el que emprendió la búsqueda de la versatilidad emotiva del amor, puedo afirmar rotundamente que *fue Boccaccio el que descubrió la erótica moderna.* Es esta modernidad lo que hay que subrayar. Por lo que atañe a las técnicas del erotismo, la imaginación de Boccaccio no llegó a los extremos refinados de las épocas de decadencia, como fue el caso de la última poesía romana. El de Boccaccio no es un erotismo de es-

tratagemas y coqueteos, sino más bien de *conquista*. Además, no se preocupa por la seducción en general; lo que le interesa es la conquista concreta de un individuo concreto. Nunca aparece «generalizado», sino siempre adaptado al individuo, a su situación, a su experiencia o carencia de ella. En el erotismo boccacciano, *la sensualidad se individualiza*. La risueña atmósfera de los cuentos (pasando por alto momentáneamente las escasas historias que terminan en tragedia) no surge de la sensualidad misma, sino de su combinación con la «ideologización» del placer sensual, siempre individual y siempre concreto. Lo erótico del cuento de Alibeh no consiste únicamente en que el eremita inicie a la heroína en los juegos amorosos, sino asimismo en el entero giro narrativo que se produce cuando resuelven «devolver al diablo al infierno»; paralelamente, la explotación de la estupidez del marido arrepentido y la «captura del ruiseñor» adquieren resonancia erótica gracias a las circunstancias concretas de conquista y disfrute, y también merced a su «ideologización». De los cuentos de Boccaccio se desprende fácilmente que se trata de productos de una época que creó la leyenda de Don Juan y no la de Tannhäuser.

El concepto boccacciano de sexualidad es profundamente epicúreo y nada tiene que ver con el cristianismo. No puede decirse que fuera único en esto: podríamos remitirnos nuevamente a Cavalcanti o a Walter von der Vogelweide. Pero en vez de expresar su posición idiosincrásica en poemas heterogéneos, Boccaccio prefirió componer una serie de cuentos que retratan todas las capas sociales de Italia, haciendo así universal y programática su obra. *Boccaccio separó los conceptos de sensualidad y pecado y volvió a unir lo bueno y lo placentero,* no de forma tal que todo lo placentero hubiera de ser bueno necesariamente, sino de manera que cualquier cosa que resultara grata *pudiera* ser buena. La llamada de la naturaleza no podía ser una incitación al pecado, de modo que obedecerla venía a ser lo mismo que buscar el bien. «Todos aquellos que os amamos [señoras], no hacemos sino seguir los dictados de la naturaleza, para oponerse a la cual se precisa de fuerza poderosa; y no sólo en vano se ha hecho esto numerosas veces, sino también con grandísimo perjuicio del esforzado»,[128] afirma en cierta ocasión.

Es digno de considerar que Boccaccio expresa aquí su fe en *el carácter universal de la naturaleza humana*. La esfera de lo sensual y lo erótico es para Boccaccio, como si dijéramos, *democrática*. Todos los seres son iguales en lo que respecta al deseo: siervos y señores, nobles y burgueses, hombres y mujeres: «Verás que la carne de todos procede de una misma carne y que un propio creador ha creado todas las almas con igual fuerza, con iguales potencias, con iguales virtudes.»[129] Ya he dicho antes que

128. Boccaccio, *Decamerón*, ed. cit., pág. 288.
129. *Ibid.*, pág. 295.

a diferencia de la Antigüedad el amor se individuó en el Renacimiento; a esto añadiré que *en los cuentos de Boccaccio se tornó universalmente humano.*

Se ha escrito mucho acerca de la «inmoralidad» de Boccaccio. Sin embargo puede encontrarse en el *Decamerón* todo un *estricto sistema de valores.* La *reciprocidad* constituye una exigencia absoluta; el placer del otro es como mínimo tan importante como el de quien toma la iniciativa, el disfrute de la mujer tan importante como el del hombre. Además, aunque placer y alegría sean bienes absolutos en sí mismos, no se ofende a terceros más que cuando se lo merecen y ello en virtud de su codicia, su imbecilidad, su deshonestidad o —sobre todo— su tiranía. Burlar al tirano siempre es meritorio: más allá del placer sexual, es al propio tiempo un acto de liberación. Por último, aunque no de menor importancia, todos los amores se eligen libre y voluntariamente: en consecuencia, *el amor comprado es el pecaminoso.* Todo es posible para el amor, pero nada se permite al dinero. He aquí al Boccaccio «inmoral» que no escatima ninguna pulla: «Afirmo que es digna de la hoguera la que se entrega por dinero, mientras que aquella que lo hace por amor, conociendo su invencible poder, merecedora es del perdón del juez que sepa templar la justicia con la piedad.»[130]

Más arriba he sostenido que los juicios éticos del *Decamerón* no son ni rígidos ni precisos. La imprecisión, sin embargo, no se da en las estimaciones sobre el placer sexual, sino especialmente en la valoración poética de otros actos y otros géneros de conducta que rebasan el universo erótico. En este punto conviene subrayar nuevamente —sin que en el fondo se intente contrarrestar el significado liberador y artístico del *Decamerón*— que *así como Boccaccio capta la esencia del erotismo moderno, no capta la sustancia del amor de la modernidad.* Lo que los héroes y heroínas boccaccianos sienten como amor y tienen por tal —lo que, en efecto, constituía el amor en su época— no es amor en el sentido que ésta palabra fue adquiriendo pasados dos siglos. Si Petrarca puntualiza los sentimientos abstractos, estos elementos quedan en segundo plano en el caso de Boccaccio, sin que en realidad se origine ninguna antítesis entre ambos. Los elementos emotivos, bajo la forma de sentimientos *generalizados,* pueden aparecer a menudo en conjunción con un erotismo individual y concreto. Pero desear a un individuo en su totalidad y desear *sólo* esa totalidad es algo que ni Petrarca ni Boccaccio exigieron ni necesitaron. Se trata de un «amor anterior al amor» que respecto del amor moderno está en la misma relación que Shakespeare respecto de Boccaccio cuando aquél reelaboró la historia de Romeo y Julieta y éste concibió el relato de Guiscardo y Gismunda.

Lo que se realizó fue un nuevo enfoque del amor, que se filtró

130. *Ibid.*, pág. 557.

por el tamiz de la *belleza.* Este hecho fue obra del Cuatrocientos, período en el que se redescubrió a Platón y en el que la belleza se convirtió en ideal. Los representantes más sensibles de la época vieron en el amor la expresión del anhelo de belleza. «Cuando decimos amor, entended deseo de belleza»,[131] dijo Ficino. Y Castiglione: «Amor no es otra cosa sino un deseo de gozar lo que es hermoso.»[132] Ya he mencionado el criterio de Miguel Ángel en este sentido. Pero para ilustrar de modo más firme el profundo arraigo de la identificación de causa amorosa y anhelo de belleza en la conciencia de aquella época y la siguiente, citaré un soneto de Ronsard:

> «*Quiero quemar para ascender a los cielos*
> *toda imperfección de mi envoltura humana,*
> *eternizarme como el hijo de Alcmena*
> *que anegado en llamas se sentó entre los dioses.*
> *Ya mi espíritu, deseoso de su bien,*
> *desdeña mi carne, se rebela, se impacienta,*
> *y ya dispone la leña de su víctima*
> para inmolarse bajo los rayos de tus ojos.
> *Hoguera santa, oh llama alimentada*
> *de un divino fuego, haz que tu brasa*
> *consuma también mis despojos mortales*
> *para que yo, libre y desnudo, vuele de un salto*
> *allende el cielo y adore allá arriba*
> esa otra beldad de que la tuya procede.»[133]

Ronsard fue uno de los que emprendieron la conquista del amor en su *totalidad.* Entre sus poemas los hay que no pasan de picantes y eróticos, otros que reflejan sentimientos abstractos, y otros aún que expresan adoración por la belleza. Entiende el amor —amor unitario, completo— desde puntos de vista distintos, pero sin llegar a una síntesis. Sólo en Shakespeare se da ese amor que aparece como pasión asequible a todos y por todos experimentable, íntimamente vinculada al individuo, que arrastra consigo al individuo entero y se orienta hacia el todo de la persona; no se trata sólo de algo excepcional, sino también de algo ejemplar. *Debemos a Shakespeare la conquista del amor absoluto individual* y también *la autoconciencia universal* que vino a resultar de ello. El arte —por citar una de las tesis capitales de Lukács— es la autoconciencia que tiene la humanidad de su propia evolución. Sólo aquello que se refleja en el arte se vuelve parte incontestable de esa autoconciencia. Es lícito decir, por tanto, que con Shakespeare nace el amor moderno.

131. Marsilio Ficino, *Sopra lo amore*, ed. cit., pág. 16.
132. Castiglione, *El cortesano*, Libro IV, capítulo VI.
133. Ronsard, Soneto CLXXII, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1950, vol. I, pág. 75. (Subrayado de A. H.)

La conquista del amor no se dio, pues, hasta el siglo XVI. Como ya he dicho, no existía anteriormente ninguna esfera de la subjetividad que se hubiera abierto tan de par en par; así como el individuo moderno auténtico es imposible sin esa óptica subjetiva que origina la gama de las pasiones individuales, también era imposible la aparición de la *pasión amorosa* moderna. Tampoco pudo darse ninguna de las dos cosas de forma cabal, ni en el XVI ni después, en aquellas zonas donde la evolución burguesa se rezagaba, por mucha conciencia inmediata que se tuviera de la crisis. Y hemos de tener presente todo esto para entender el concepto de amor sustentado en las utopías del Renacimiento.

La *Utopía* de Moro concede cierto espacio al amor. Hombres y mujeres eligen su pareja basándose en la *atracción*. El matrimonio se fundamenta, en ese caso y en cierta medida, en los lazos sexuales y afectivos. Esto, en sí, es ya muy moderno y burgués: se hace patente que estamos en Inglaterra. Sin embargo, se trata de la *única* acción autónoma que se permite en relación con el amor, la *única* oportunidad optativa. Las relaciones prematrimoniales se castigan con la privación de libertad y a quienes se aman a escondidas se les prohíbe casarse. El mismo cautiverio espera al adúltero y a los que reinciden se les castiga con la muerte. La ley que ordena que aquellos que deseen contraer matrimonio se desnuden el uno delante del otro antes de perpetrar los esponsales es, para nosotros, una injerencia ridícula en la vida y la moralidad del individuo. En la época, sin embargo, no lo era. En aquellos días parecía una garantía superlativa de libertad porque así el individuo «tenía conocimiento» del objeto elegido antes de que la elección fuera definitiva. Para considerar inhumanas disposiciones semejantes ha tenido que transcurrir toda una larga evolución secular y perfeccionadora del individuo, la subjetividad y la idea de intimidad.

En este sentido las opiniones de Campanella son todavía más absurdas. En su opinión, amor es sinónimo de procreación y ha de estar bajo la vigilancia absoluta y apropiada del Estado. Hasta los detalles de la cópula sexual los regula un alto funcionario que ostenta el nombre de Amor en esa estricta legislación. Véase su estilo frío y objetivo: «La unión marital se realiza cada tercera noche, después de bien bañados los que han de aparearse. Las mujeres grandes y bellas se unen a hombres apasionados y robustos; las mujeres gruesas a hombres delgados, y las delgadas a hombres gruesos, moderándose así, sabia y ventajosamente, todos los excesos... Luego entran los generadores que sólo pueden unirse después de haber realizado la digestión de los alimentos y de haber terminado la oración... El médico y el astrólogo determinan la hora más propicia...»[134]

134. Tommaso Campanella, *La Ciudad del Sol*, Losada, Buenos Aires, 1953, pág. 50.

Los racistas del siglo XX han hablado a menudo de Campanella como de un precursor... sin el menor derecho, porque Campanella consideró en todo momento la perfección de la especie como resultado de opciones *éticas*, según el sentido tradicional (pero después analizaremos las implicaciones antropológicas del problema). Según Campanella, la ética del individuo la determinaba el carácter y mientras que es difícil ser virtuoso a un ser nacido con mal carácter, es fácil para el que se encuentra en el caso opuesto. (También veremos luego lo generalizado que estaba esto —la diferencia entre virtud y bondad— en el pensamiento renacentista.) Como la procreación influye en el carácter de modo decisivo —eso creía el pensador italiano—, si se estimula la «buena concepción» se producirán seres humanos cuyo carácter les inclinará, de suyo, hacia el bien. No obstante no faltan justificaciones teóricas en las referencias a Campanella en calidad de precursor del racismo. Pero también carecen de base porque Campanella se manifestó en un momento y en un lugar (Nápoles, cuya evolución burguesa estaba muy atrasada) donde apenas si había despuntado la necesidad de elegir libremente al cónyuge. No fue, pues, una usurpación de la libre opción por parte de un sistema coactivo, sino la sustitución de *un* tipo de represión por *otro*. Ni la posición social de los padres ni sus condiciones materiales tenían que determinar la elección de los jóvenes, sino más bien la armonía física de los emparejados. Desde la óptica de la libertad humana, sin embargo, es exactamente lo mismo que la elección la efectúen los padres que el Estado, sin que en tal caso importen las consideraciones que hayan dictado la elección. ¿Por qué tiene que ser más humano que sea el patriarca Capuleto el que ordene a Julieta que se case con Paris, cuando para ella se trata de un destino peor que la muerte?

Fourier decía que el nivel de libertad de las mujeres está en proporción directa con el nivel de libertad que exista en la sociedad; Marx añadió que el nivel de humanización de la naturaleza humana se expresa precisamente en la relación de hombres y mujeres, puesto que los valores sociales inherentes a la relación natural más elemental se expresan en las relaciones intersexuales. El Renacimiento fue el despuntar de la emancipación femenina. Naturalmente, no fue más que el alba, el comienzo de un proceso que todavía no ha terminado en nuestros días. El auge de ocasiones para la acción autónoma y el debilitamiento de las trabas feudales aumentaron asimismo el radio de actuación y el número de alternativas de las mujeres, aunque, claro está, sólo se dio entonces en las capas superiores de la sociedad, donde la procura del sustento diario no tenía que correr a cargo de la compasión masculina. Una tras otra van surgiendo grandes mujeres, entre ellas un sorprendente número que ocupan un puesto de importancia en la escena política; los organizadores e inspiradores de la vida cultural son asimismo mujeres, también en núme-

ro creciente. No son ya santas ni musas ni objetos pasivos de la pasión de los hombres, sino activas moldeadoras de la época, del gusto y el mundo de las ideas: Vittoria Colonna, Isabel I de Inglaterra, Margarita de Navarra o —por no descuidar tampoco a las de inferior categoría— Catalina de Medici. Sin embargo, aun cuando dejáramos a un lado a las mujeres que forjaban la historia, veríamos que eran las mujeres cultas las que establecían la tónica de los círculos privados de las cortes renacentistas y de las escuelas filosóficas, como testimonia generosamente *El Cortesano* de Castiglione. La propia Edad Media había puesto a las mujeres en una posición superior a la que habían ostentado en la Antigüedad, por lo menos en cuanto a ideales: bajo la forma de vírgenes y santas recibieron el más alto de los homenajes y el mayor de los respetos... aunque, ciertamente, no en su feminidad, sino en su esencia incorpórea. El Renacimiento fue la primera época de la historia que destacó a la mujer como *ser humano total*. No menos cierto es, por supuesto, que también esto se dio idealmente en su mayor parte y que sólo se volvió realidad en el seno de círculos muy restringidos; pero ya hemos visto en numerosos ejemplos que la aparición de nuevos ideales revela la existencia de realidades nuevas, aun en el caso de que éstas frustren más tarde la puesta en práctica de aquellos ideales.

Al formular la hipótesis, las hipótesis más bien, de «la naturaleza humana», sin distinción ninguna entre los hijos de Adán y las hijas de Eva, la filosofía renacentista afirmó programáticamente la unidad de la especie humana. He dicho en relación con Boccaccio que todo esto se tradujo en la práctica inmediata con la aceptación igualitaria de las mujeres. Pero también puedo citar a Ariosto, en quien se da una toma de postura más lúcida y directa, y que no hace más que identificar la naturalidad con el bien y la valía. He aquí las palabras con que Reinaldo defiende a una dama que se ha escapado del castillo para complacer a su amante y que, según la ley, debe pagar el hecho con la vida: «¿Decís que una de vuestras leyes impone el castigo de muerte a la mujer que recibe en sus brazos a su amante? *Maldito sea el que inventó tal ley* y maldito el que consiente en sufrirla. *Perezca más bien la cruel que hace desesperar a un amante fiel*... Si un mutuo ardor, si los mismos arrebatos arrastran a los dos sexos al tierno desenlace *que el necio vulgo considera un crimen*, si el hombre se abandona sin freno alguno a sus pasiones y hace consistir toda su gloria en obtener buen éxito ¿a qué censurar y castigar a las infelices mujeres por haber escuchado los ruegos *de uno o varios amantes*?»[135]

En consecuencia, la sexualidad es buena y hermosa; cultivarla es virtuoso en igual medida para ambos sexos siempre que tienda a la satisfacción del amor. El patrón de Ariosto es el mismo

135. Ariosto, *Orlando furioso*, ed. cit., vol. I, págs. 81-82.

que el de Boccaccio: si la sexualidad se mezcla con el interés, el dinero, el lucro o cualquier cosa ajena a ella misma, en el acto se torna sórdida lo mismo en un sexo que en el otro. La sexualidad, por tanto, ha de considerarse en el marco de la ética global del individuo total, en el contexto de la entera sustancia humana y del complejo de sus objetivos existenciales: y ello ha de servir en igual medida a hombres y mujeres. La actitud de los héroes de Ariosto ante las mujeres refleja en grado considerable la socialización y humanización de la naturaleza. Naturalmente se trata del reflejo de un ideal, reflejo de una aspiración más que de una realidad. Lo que posibilitó el triunfo de un poema de este género sin violar la verdad artística fue la forma de la fábula didáctica. Es en Shakespeare, retratista escrupuloso de los amores más totalizadores de la época y asimismo de sus conflictos, donde podemos ver la distancia que separaba al ideal de Ariosto del más grande y absoluto de los amores.

En el siglo XVI el amor —y la amistad— adquirió nuevas facetas. Ya vimos los diversos aspectos amorosos que se fundieron en síntesis única y de qué manera, enriquecido con un nuevo subjetivismo, fue ahondándose este sentimiento a medida que se individualizaba en su contenido emocional. Ahora quisiera abordar otros aspectos del mismo tema.

Mientras dominaban la belleza y la medida —por lo menos en la sobreestructura de la sociedad— el amor fue parte de la belleza de la vida cotidiana; constituyó *un* aspecto de la actividad humana en su multiplicidad y relativa armonía. Los hombres estaban ligados de muchas maneras y el amor era una de ellas. Era una costumbre que no se convirtió en moda, un placer que no adoptó la forma de pasión dominante: era la frustración la que generaba el expediente de la devoción extrema. En el vértice de los cataclismos del XVI, sin embargo —cuando el terreno que otrora se creyera firme se tambaleaba inclementemente bajo los pies humanos; cuando la refeudalización y la Contrarreforma aquí, la guerra y la Reforma allí y el fomento de las relaciones utilitarias en todas partes sacudían los cimientos comunales y volvían inseguras las normas éticas y las bases de la vida; cuando la traición era un hecho diario y el conocimiento de los hombres tenía que buscarse a tientas— el amor y la amistad adquirieron una importancia existencial más acusada, en términos generales. Ambos sentimientos, el primero sobre todo, fueron la soga a que cogerse al borde del abismo, el madero a que aferrarse en el piélago proceloso, la única certeza, el único refugio. El amor se convirtió en la salvación del hombre; fue el elemento redentor de aquellos que ya no creían en el Dios tradicional pero que seguían necesitando redenciones. El amor fue lo único que ató al hombre a la vida en un mundo transido de discordias. El tremendo soneto LXVI de la colección shakespeariana nos de-

vuelve otra vez de manera eternamente válida la fuerza sustentadora del amor:

«Harto de todo esto, muerte pido y paz:
de ver cómo es el mérito mendigo nato
y ver alzada en palmas la vil nulidad
y la más pura fe sufrir perjurio ingrato
y la dorada honra con deshonra dada
y el virginal pudor brutalmente arrollado
y cabal derechura a tuerto estropeada
y por cojera el brío juvenil quebrado
y el arte amordazado por la autoridad
y el genio obedeciendo a un docto mequetrefe
y llamada simpleza la simple verdad
y un buen cautivo sometido a un triste jefe;
harto de todo esto, de esto huiría; sólo
que, al morir, a mi amor, aquí lo dejo solo.»[136]

Los héroes shakespearianos engañados en su amistad o lid amorosa (o los que creen que lo han sido) siempre se encuentran a sí mismos despojados de *todo sentido existencial.* No tenemos más que recurrir a Otelo, en quien el conflicto aparece de la forma más extrapolada, ya que *lo único* que tiene es amor (y, en consecuencia, todo) y si lo pierde se queda sin nada. Si Desdémona le es infiel, «retorna el caos». Por eso exclama cuando empieza a creer las calumnias de Yago: «¡Oh! Ahora, ¡adiós para siempre la tranquilidad del espíritu! ¡Adiós al contento! ¡Adiós a las tropas empenachadas y a las potentes guerras que hacen de la ambición una virtud! ¡Oh, adiós! ¡Adiós al relinchante corcel y a la aguda trompeta, al tambor que despierta ardor del alma, al penetrante pífano, a las reales banderas y a todo lo que constituye el orgullo, la pompa y el aparato de las guerras gloriosas! ¡Y vosotras, máquinas asesinas, cuyas bocas crueles imitan los terribles clamores del inmortal Júpiter, adiós! ¡La carrera de Otelo ha terminado!»[137]

Al tiempo, empero, que el amor se convertía en fuente de sustento, en parte frente al mundo, pero en parte, asimismo, para no pelear solo por el universo propio, iba abriéndose camino otra tendencia: *el amor se estaba convirtiendo en moda.* El amor caballeresco no había podido serlo porque ante todo había constituido una obligación inherente a la categoría social; el amor de los trovadores tampoco porque éste fue el atributo necesario de una actitud poética; ni siquiera el amor cotidiano de la *polis* temprana, que fue expresión de una *joie de vivre* absoluta, una

136. Shakespeare, *The sonnets / Sonetos de amor,* Anagrama, Barcelona, 1974, pág. 169.
137. Shakespeare, *Otelo,* en *Obras completas,* ed. cit., págs. 1494-1495.

forma de relajación. La moda no apareció sino cuando despuntó la perspectiva individual; los casos eran aislados (aunque en conjunto pudieran ser numerosos), pero el número de individuos señalados jamás habría sido legión, por lo que las posturas adoptadas respecto del amor no fueron autónomas, sino conformistas. Éste fue el precio que pagó su generalización y universalización en el seno de la naciente sociedad burguesa. Se tornó universal bajo la forma de semiamor, pasando a ocupar un lugar en la vida de cada cual y en las expectativas de todos (y, en consecuencia, dándose en todos) como sentimiento subordinado a los intereses creados, como una mano de barniz que se pasara sobre estos intereses. El amor «auténtico» y el «falso» no son alternativas tajantes y exclusivas, naturalmente, sino más bien los polos extremos de toda una gama de posibilidades. Pero los dos polos existen y existen desde entonces a esta parte. Todos los trovadores hablaban de amor con igual «sinceridad»; pero ¿podemos decir lo mismo de Tom Jones y Blifil? En *Mucho ruido y pocas nueces*, Beatriz declara la guerra a semejante amor *à la mode*, precisamente el tipo de «amor» que «florece» como sigue:

«DON PEDRO: Sólo tiene a Hero, su única heredera. ¿Es que la amas, Claudio?

»CLAUDIO: ...Cuando partisteis para esta última guerra, la contemplé con ojos de soldado y me agradó; mas hallábame ocupado en rudas empresas para entretenerme siquiera con el nombre de Amor. Ahora que ya he regresado y que los pensamientos guerreros han dejado vacantes sus plazas, en su lugar acuden en tropel tiernos y delicados anhelos, que me recuerdan todos cuán bella es la joven Hero y me hablan de la simpatía que me inspiró antes de partir para la guerra.»[138] Y dice Beatriz: «La hombría se ha convertido en ceremonia, el valor en cumplidos, y los hombres no tienen más que lengua, y lengua meliflua a mayor abundamiento. Hoy se es tan valiente como Hércules con sólo decir una mentira y sostenerla con juramentos.»[139]

En la *Weltanschauung* cristiana de la Edad Media el amor estaba escindido en dos partes: un componente sensual que era pecaminoso y una espiritualidad pura que era sagrada. A partir del Renacimiento temprano se procedió a restaurar la totalidad del amor: la noción de amor pecaminoso dejó de existir. Fue natural, bueno y bello; sólo podía ser destructor *si el mundo perdía su norte*: el sentimiento en sí era siempre correcto. En el XVI, cuando el amor acabó por verse y vivirse como una pasión que abarcaba la persona toda, la individualidad y la esencia humana integral, esta concepción exenta de problemática volvió a

138. Shakespeare, *Mucho ruido y pocas nueces*, en *Obras completas*, pág. 1148.
139. *Ibid.*, pág. 1177.

desaparecer. El amor dejó de ser «siempre bueno», aunque tampoco se volvió «pecaminoso» o «sagrado»: fue, por encima de todo, tal cual el hombre que amaba. El amor de lady Macbeth no causa horror porque sea «sensual», sino porque es el amor de una mujer perversa. La pasión de Titania por un asno, a pesar de su aspecto grotesco, no es menos horrible, y no sólo porque evidencie una desviación de la sexualidad, sino porque es el resultado de un deseo *irracional* y *estúpido*. Tampoco los celos eran «correctos»; con la aparición del amor individual y el reconocimiento de la igualdad humana de las mujeres, los celos, lejos de mitigarse, se convirtieron en violencia destructiva. *La gran hazaña de la humanización del hombre,* precisamente porque era *nueva,* podía convertirse en causa de inhumanidad. Porque ya no existía un amor «celestial» y otro «terrenal» y lo que era «noble» no podía distinguirse con tanta facilidad de lo «pecaminoso»; sólo las pasiones concretas de los seres humanos específicos podían ser buenas o malas en una situación determinada. En ocasiones distintas, en situaciones y relaciones diferentes, un mismo sentimiento podía ser bello o sórdido, puro o indecente; la grandeza y la bajeza podían surgir de él por igual (como en el caso de Otelo). Con el nacimiento del amor *integral,* se originó asimismo una infinita variedad de formas amorosas. La diversidad no podía ya reducirse a tipos, como había hecho Platón en el *Banquete*; pletórico de matices, el amor se volvió tan fluido y contradictorio como el hombre y como el concepto de hombre, con todo su dinamismo y toda su infinitud. Su cualidad contradictoria era, entre otras cosas, la contradictoriedad e indeterminación de los valores humanos mismos. Los valores dejaron de ser fijos e inflexibles para formar una escala móvil y, en los casos extremos, poder transformarse en sus propias antítesis.

V. Ética y valores

Recapitulando lo dicho anteriormente, diremos que el Renacimiento no conocía ya una escala de valores única, inequívoca y universalmente válida. En cualquier momento dado se trataba de un sistema pluralista que, al mismo tiempo, se mantenía en transformación constante; además, había considerables diferencias en la interpretación de un mismo y único valor.

Los nuevos ideales axiológicos y las nuevas tablas de valores, obviamente, fueron apareciendo poco a poco en el despuntar de las transformaciones que se habían dado en la moralidad de la época. El pluralismo surgía de las necesidades de la época, dando expresión a una estructura ética que fue mucho más compleja que ninguna otra precedente y por tanto más difícil de encasillar en normas y preceptos morales. Las relaciones sociales de los hombres se tornaron tan polifacéticas que el comportamiento ostentado y exigido por ellas fue imposible de encajar en ninguna serie definida de prescripciones o sistema ético. Esto puede afirmarse incluso de donde la versatilidad o pluralidad no existía más que en potencia. Cuanto menos podían prescribirse las acciones concretas, menos se podía establecer de una vez por todas el contenido axiológico de ningún acto (porque en ese caso habría sido necesario clasificar un número infinito de variantes a tenor de su valor ético); en consecuencia, la ética caminaba hacia la escisión a pasos agigantados. De un lado hubo capas sociales que organizaron su gama de prácticas éticas en sistemas concretos de valores morales, en los que, sin embargo, los valores no eran básicos, sino parciales, locales y consuetudinarios en gran medida. Del otro se dio una tendencia generalizada, cierto que estrechamente vinculada a determinadas normas abstractas (y por tanto a determinados valores abstractos tradicionales), a cuyo tenor eran los hombres mismos los que «seleccionaban», basándose en una actitud ética afirmativa, los valores justos que les guiaran en sus acciones concretas en cualquier ocasión.

Pero ¿cómo apareció esta actitud ética afirmativa, si no mediante la adaptación a un sistema axiológico establecido? ¿Y cómo pudo medirse esta actitud, si no comparándola con un sistema fijo de valores? La filosofía de los siglos XVII y XVIII se desharía de golpe de toda noción axiológica para emprender la búsqueda de un criterio bien distinto que zanjara la cuestión; y así vino a derivar toda acción moralmente afirmativa del amor hacia sí mismo (y del altruismo), del egoísmo racional o del imperativo

categórico. Sin embargo, este proceso no hizo más que comenzar en el Renacimiento. Los pensadores renacentistas seguían buscando —al principio, cuando menos— la vinculación del acto justo con virtudes *definidas* y, en consecuencia, con un sistema de valores. Cierto que el estoicismo y el epicureísmo pretendieron remitir toda acción de valor afirmativo a una actitud básica y que luego dieron a esto último un fundamento ontológico, pero los estoicos de la época no manifestaron demasiada coherencia en ello porque junto a la preponderancia dada a las actitudes básicas hubo muchos que propusieron jerarquías axiológicas fijas, en primer lugar, naturalmente, la de la Antigüedad. En consecuencia, la disolución de las relaciones comunales no tuvo por resultado inmediato el rechazo de las tablas fijas de valores en su conjunto, sino —como ya hemos visto— todo un enjambre de sistemas axiológicos recíprocamente contradictorios y una gama de interpretaciones de las virtudes individuales, también incompatibles entre sí las más de las veces. Al final de esta época, en el siglo XVI, la situación —como veremos— ya estaba madura para proceder a separar por completo la ética de los valores (las virtudes) fijos.

Las tablas fijas de valores no se habían conjuntado al azar. Comprendían, aun cuando fuera rígidamente, todas las actitudes éticas tradicionales que habían asimilado los hombres de la época, ya como ideal ya como práctica. Al declinar el feudalismo los valores dominantes de la Edad Media perdieron más o menos su validez en la vida real, como ocurrió con la axiología cristiana que los había codificado en parte. No es de extrañar, pues, que los textos éticos del momento estén repletos de polémicas contra la jerarquía cristiano-feudal de los valores; de hecho, a menudo conservaban menos cantidad de valores incluso que las capas inferiores de la sociedad. Es ya un lugar común advertir que por ejemplo, el *popolo minuto* florentino se aferró a ciertas virtudes cristianas con mayor tenacidad que el *popolo grasso* en el curso del Cuatrocientos. También está claro que la ética de la élite absorbió asimismo muchos valores alumbrados por el cristianismo medieval, aun cuando su contenido se alterase constantemente; así el concepto renacentista del «amor», que estaba mucho más cerca de la *caritas* medieval que de la antigua *philanthropia.* De modo similar, determinadas virtudes que eran estrictamente hablando caballerescas —como la lealtad o el respeto a las mujeres— acabaron por asumirse, aunque siempre modificadas. Pero siguió siendo predominantemente el modelo antiguo el que al principio marcó la pauta en los intentos de asentar una tabla fija de valores. Ficino, por ejemplo, describe su cuadro de valores como sigue: «Prudencia, Fortaleza, Justicia, Templanza.»[140] Castiglione trabajaba con una variante aristotélica mucho más

140. Ficino, *Sopra lo amore*, ed. cit., pág. 54.

rica y refinada; su elenco se componía de fortaleza, constancia, justicia, modestia, magnificencia, prudencia, generosidad, orgullo, deseo de fama, etc.

A la luz de la nueva dirección tomada por la ética a partir del siglo XVII en adelante no hay necesidad de calificar de primitivas esas tentativas. Es cierto, naturalmente, que desde el momento en que las «comunidades naturales» comenzaron a derrumbarse y a emerger el individuo moderno, ya no fue posible dar cuenta de la conducta ética mediante la elaboración de un repertorio axiológico, ni siquiera enfocarla con un elenco de este tenor. Si quisiéramos «complementar» la lista precedente, bastante amplia, con otros veinticinco valores más, no agotaríamos el caudal. Pero ni siquiera es esto lo que importa; lo esencial es que hoy no podemos decir (como sí se podía en tiempos de Aristóteles) que el hombre ético sea el que «sigue» estas virtudes, el que se comporta de conformidad con ellas. ¿Y si un individuo no puede cumplimentar más que unas cuantas, pero lo hace a un nivel elevadísimo? ¿Y si entre la nutrida gama de virtudes —a menudo interpretadas de manera dispar— satisface unas a costa de las otras? Las preguntas de este estilo no se acabarían nunca.

En mi opinión, sin embargo, la ética burguesa ha adoptado un talante derrotista al juzgar los sistemas axiológicos. Porque es incuestionable que en ciertos períodos, en pueblos y clases determinados y en situaciones concretas ha habido valores conductores a cuyo alrededor se han ordenado los demás; y ya ha sido meritorio de suyo el reconocimiento de semejantes valores dominantes. A lo que podría añadirse que mientras la filosofía se mostraba reticente la literatura los aceptaba a menudo. Puesto que si echamos una ojeada a las grandes creaciones literarias de una época podemos determinar con precisión cuáles eran sus valores dominantes; en ellas puede leerse el sistema axiológico *concreto*. Balzac, por ejemplo, consideraba acertadamente que el valor conductor de la Francia de su tiempo era el grado de serenidad que se mantenía ante el dinero y el triunfo. Por supuesto que la jerarquía de los valores es siempre concreta. Sin embargo, los valores que con sus implicaciones concretas suelen ocupar el pináculo de la jerarquía siguen siendo básica y sustancialmente tradicionales; han acabado por situarse en lugar preferente en las series de valores, a menudo ridiculizadas (pueden enriquecerse en contenido, como ya hemos dicho, y por supuesto es esto lo que toda época realiza tácita o expresamente). Lo que se afirma de las «virtudes» es igualmente afirmable de los «vicios». Así como hay virtudes conductoras, hay también vicios conductores, relativos según la época, la capa social, la clase y la circunstancia.

Al analizar brevemente algunos de los valores conductores presentes en los repertorios legados por el Renacimiento no pienso ser exhaustiva. Me limitaré a considerar el contenido de los

vicios y virtudes en que más se incidía y que se mencionan con mayor frecuencia. Procuraré explicar el pluralismo interpretativo con que se les enfocó, aunque ciñéndome a las interpretaciones de carácter más representativo. Además de analizar nuevas interpretaciones de valores tradicionales, tendré que dedicar algún espacio asimismo a la indagación de otros completamente nuevos.

En primer lugar he de hacer mención de una categoría que llama nuestra atención precisamente porque aparece con menos frecuencia que en los sistemas éticos precedentes. Se trata del concepto de bien supremo. El «bien supremo» constituía la culminación de las éticas antiguas en dos sentidos: en tanto que bien supremo *del hombre* y en tanto que bien supremo propio de la jerarquía objetiva de los valores. Para el hombre el bien supremo era siempre la *felicidad*. En la escala objetiva de los valores podía tratarse del bien del Estado —como en Aristóteles, que en este sentido se limitó a formular el consciente colectivo de la Antigüedad— o de la idea del Bien, como en Platón. El «bien supremo» del hombre se distinguía del «bien supremo» objetivamente dado, *pero* no en lo tocante a *sus contenidos de valor* porque era precisamente la identidad de ambos contenidos aquello que los hacía bienes «supremos». Si para Platón, por ejemplo, el bien supremo era la idea del Bien, el bien supremo del ser humano —su felicidad— se encontraba en la contemplación de dicha idea. Como para Aristóteles era el bien del Estado, entonces el bien supremo del hombre, y en consecuencia su felicidad, radicaba en la entrega al servicio del bien del Estado. Para ello se precisaban dos cosas: «virtud» y fortuna. La felicidad equivalía por tanto a virtud más bienes económicos. La felicidad del individuo se realizaba en el servicio y goce máximos (los dos coincidían) del «bien supremo» objetivo. Todo el sistema de valores establecido estaba claramente basado en el carácter comunal y la homogénea estructura ética de la *polis*, donde el individuo podía «participar» como parte integrante de la *polis* en sentido global.

De modo que no nos sorprende en absoluto que la filosofía del Renacimiento fuera incapaz de galvanizar en la vida el concepto de «bien supremo», por muy radicalmente que hubiera vuelto a las virtudes de la Antigüedad. Las tentativas ocasionales se hacían con el propósito de revivir la fórmula del bien supremo mediante la resurrección de las tradiciones cristianas y las necesidades religiosas bajo la forma de una divinidad sublimada filosóficamente (Pico); pero también aquí se volvió insignificante el concepto de «bien supremo del hombre», de felicidad en tanto que perfección y culminación de la vida.

Cierto que podemos también encontrar ejemplos de separación, sólo que practicada desde la óptica opuesta. Ahí está Pomponazzi, que dijo de la felicidad que «es un bien del hombre que poseen todos porque todos lo desean». Feliz es quien puede con-

seguir su *objetivo*, cosa que está bien lejos del «bien supremo». «Hay que asignar un fin a cada cosa, no según lo que es bueno en mayor grado, sino según lo que le convenga y le sea proporcional [o sea, el bien en sentido lato].»[141] Hay que hacer nuevo hincapié en el hecho de que Pomponazzi no está sosteniendo aquí nociones medievales periclitadas, aunque no cabe duda de que la idea tomista relativa a la posibilidad de la no concordancia de fines individuales y fines de la totalidad facilitaba el desmantelamiento del antiguo ideal de «bien supremo».

La defenestración del «bien supremo» no significaba solamente el tambaleo de toda sólida jerarquía de valores, sino también que *la felicidad dejaba de ser la categoría axial de la ética.* (A partir de entonces sólo ha aparecido en calidad de tal en los enfoques más obtusos y filisteos.) La ubicación del concepto de felicidad en la periferia de la ética fue consecuencia necesaria de ese proceso evolutivo cuya fuerza motriz era la insatisfacción crónica, caracterizada por el dinamismo y en la que todo lo estático no era sino una fase, jamás una realización, porque mientras sea realización se trata ya de algo limitado. (Recordemos las proposiciones de Marx que nos han servido de punto de partida.) El antiguo concepto de felicidad expresaba un Estado, el Estado de lo acabado, de lo completo. El adjetivo «supremo», la meta tras la que no había ninguna otra (ni existía tampoco necesidad de que la hubiera): eran cosas que señalaban un estado de quietud y consumación. *En una época estática se puede conseguir y conservar lo máximo, cuyo mantenimiento es, además, un valor real.* No faltaron pues motivos para que la felicidad se convirtiera en categoría ética. *En cambio, en una época dinámica la felicidad no es un valor* porque constituye un estado de satisfacción y en las épocas dinámicas no hay cosa «suprema» por encima de la cual no existe otra «más suprema todavía». La interpretación goethiana del tema fáustico proporciona un potente enfoque simbólico de esta nueva situación: todo el que se duerme en la felicidad momentánea perece.

Pero analicemos el antiguo concepto de felicidad con mayor detalle. En él se encuentran unidas dos experiencias autónomas y bastante diferentes entre sí. Una es la de la *conducta racional de la vida* y la otra la del *disfrute del momento.* Se hallan engarzadas en realidad porque *las dos* estaban presentes en todo pensador antiguo; además, se presentaban a menudo indiferenciadamente. El hombre feliz de Platón es el que practica la virtud (el que vivía racionalmente). Pero no lo era menos el que se identificaba con la idea mediante la belleza y el amor (y aquí tenemos la fruición del momento). La felicidad aristotélica consistía en virtud más bienes económicos al servicio del bien del Estado (o sea, la vida racional). Sin embargo, el remate de esa misma

141. Pietro Pomponazzi, *Trattato...*, ed. cit., pág. 181.

felicidad aristotélica era la contemplación propia del sabio (es decir, el gozo). No hace falta malgastar palabras para demostrar la inexistencia de diferenciación: tanto para Platón como para Aristóteles la más racional de las existencias es la vida contemplativa, mientras que, a la inversa, la contemplación de la verdad constituye un valor práctico (en Platón el monarca-filósofo, en Aristóteles la prudencia como virtud suprema). En el estoicismo y el epicureísmo antiguos había todavía menos diferencias entre la vida racional y la experiencia contemplativa o sensitiva, precisamente porque el imperativo de una praxis social, de considerable importancia en Platón y Aristóteles, había desaparecido en ambas doctrinas. Vivir racionalmente no significaba en menor medida para éstas la conservación de un sistema estático de valores en un mundo en transformación, que se desintegraba.

Todas las axiologías antiguas fueron necesariamente eudemonológicas: en el mundo moderno en cambio todas las axiologías eudemonológicas son, también por necesidad, completamente absurdas. Describir la teoría del utilitarismo o la teoría del egoísmo racional como «eudemonológicas» sólo porque el punto de partida de ambas sea el hombre real en su totalidad y sus aspiraciones (aunque se trate del hombre concreto de la sociedad burguesa) es de lo más miope. Tampoco hay supuesta ninguna concepción eudemonológica en tomar como punto de partida del comportamiento humano la búsqueda del placer o del goce. Sobre una base semejante, como se ha hecho a menudo, también puede levantarse toda una teoría de la insatisfacción perpetua. Los pensadores que se han acogido a esta última tendencia, sobre todo a partir de Vives, Telesio, Descartes y Spinoza, se han limitado a buscar interpretaciones de los hechos *éticos* sobre una base exclusivamente *psicológica* y está claro que el punto de partida nunca ha sido para ellos el punto de llegada. *La paulatina introducción de las categorías de goce, placer, interés y amor a sí mismo en el ámbito de la ética moderna no contradice en modo alguno el destronamiento de la felicidad.* Spinoza no oponía ya felicidad y desgracia, sino libertad y esclavitud. La libertad se ubicaba en el centro de la axiología moderna con tanto radicalismo como la felicidad lo había hecho en la ética antigua. Si hubiera sido posible hablar todavía del «bien supremo», los éticos modernos habrían dicho sin duda: «El bien supremo es la libertad.»

En la cuarta parte de este volumen analizaremos con mayor detalle el concepto de libertad; aquí nos limitaremos a volver al tema de la felicidad desterrada.

A partir del Renacimiento, la felicidad dejó de ser un concepto ético para convertirse en *categoría de la vida cotidiana.* Su carácter heterogéneo e indiferenciado la limitaba a ese ámbito. Esta limitación no representó, naturalmente, una degradación. El concepto de felicidad, lo mismo que la felicidad en sí misma, tiene un sentido y un lugar en la vida diaria. Siempre es significativo

que uno se sienta feliz, que lo sepa y lo diga. Tampoco hay demasiadas «confusiones» cuando individuos distintos se refieren a cosas distintas con ese término o si un mismo individuo lo emplea en sentidos diferentes en ocasiones y circunstancias diversas. No hay mayor confusión que la que surge cuando uno dice que encuentra bella a la mujer amada, una prenda de vestir, una composición musical, un perro, un hecho, lo que sea. La «sensación de bienestar» o la «sensación de constante bienestar» que suele indicar el término «felicidad» no puede definirse científicamente —ni es necesario—, mientras que éticamente es neutral, ya que el significado depende por completo del contenido. La interpretación socio-filosófica de la felicidad es igualmente absurda. De vez en cuando se oye decir que «queremos crear una sociedad feliz»; la frase, sin embargo, indica que pretendemos crear un tipo de condiciones sociales básicas para que desaparezcan las causas más frecuentes de la desdicha, como son la pobreza, la opresión, el trabajo irracional y cosas parecidas. De ningún modo significa que «todos habrán de ser felices», cosa absurda y no siempre deseable.

Aunque el concepto cotidiano de felicidad es por naturaleza propia heterogéneo, todavía podemos distinguir en él dos tendencias básicas. Son idénticas a aquellos dos rasgos característicos del concepto griego de felicidad: la vida racional y la sensación de dicha.

Llevar una vida racional significa dar un sentido a la vida, implantar objetivos que «casen» con la tendencia general de la evolución humana y que al mismo tiempo satisfagan los deseos del individuo: objetivos de una especie que originen siempre metas nuevas, pero cuya consumación o aproximación parciales cree la sensación de complacencia que caracteriza a la felicidad. Esta sensación constante de satisfacción que señala a la vida racional es, naturalmente, la lección definitiva de la vida, el resultado del último ajuste de cuentas, y no excluye instantes o períodos de amargura o desesperación. En este sentido, toda vida racional es una vida «feliz», aun cuando se consuma prematuramente. Otelo muere realmente contento porque ha recuperado el sentido de su vida. La vida racional es un valor moral, en efecto. ¿Podemos, con este precedente, introducir de nuevo la felicidad en la etica? Podemos, en cierta medida, pero no en tanto que objetivo, no ya como consecuencia final, sino más bien como proyección emocional subjetiva de ese objetivo y esa consecuencia. En este sentido, realmente extremo, puedo repetir el dicho antiguo: «Es feliz quien es virtuoso.» El eslabón mediador es aquí no obstante esa categoría que la Antigüedad apenas comprendió en sentido ético: la libertad. Como no existe ninguna libertad colmada —pues lo único que existe es el proceso liberador— puedo decir las cosas de mejor modo afirmando que *la felicidad es la experiencia con-*

comitante del proceso liberador. Pero jamás un valor en sí mismo porque la experiencia que conlleva no puede aislarse del proceso.

La otra manifestación —extrema— de la felicidad se encuentra en la experiencia de la dicha. Puede darse en ciertos momentos de la vida racional, pero sólo durante unos instantes porque su duración es muy breve; la plenitud eufórica nunca pasa de ser un intermedio. Pero aunque la analizáramos fuera del contexto de la vida racional seguiría conservando su carácter pasajero. No fue poca la perspicacia de Platón cuando vinculó este género de felicidad con el *amor* y la *contemplación de la belleza*. En ambas experiencias hay momentos de éxtasis absoluto, es cierto, como cuando el sujeto se funde totalmente con el instante presente y no pediría más que durase hasta la eternidad, si es que es posible pronunciar palabra en tales circunstancias. La felicidad retoma entonces su antiguo significado: no es un proceso, no hay en ella ni ayer ni mañana, ninguna duda, ninguna queja. Domina como si dijéramos un estado de autoidentidad. Pero aunque llamáramos a momentos semejantes los más hermosos de la vida (cosa que quien esto escribe no sostendría de ninguna de las maneras), no podríamos afirmar que se trata de instantes que pueden alcanzarse *vía ética* y mucho menos de los que componen el «bien supremo». También en este punto nos mantenemos al nivel de la vida cotidiana, aunque sea al nivel de sus días de fiesta.

La devaluación del «bien supremo» y la gradual eliminación de la esfera ética del concepto de felicidad (por lo menos de su posición axial), vino a demostrar que la ética renacentista reflejaba ya conjuntamente una nueva realidad ética y nuevos procesos morales. La irresolución y espontaneidad de la «desvaloración», sin embargo, indicaba que los nuevos procesos no hacían sino comenzar; las viejas categorías se descortezaban como escamas de pintura vieja que caen de una pared, pero de manera lenta, pedazo a pedazo.

Echemos ahora un vistazo a la reinterpretación de los valores heredados de la Antigüedad. No ofreceremos más que escasos ejemplares, pero bastarán para demostrar que los valores se volvían cada vez más pluralistas en materia de contenido.

Prácticamente todos los pensadores renacentistas catalogaron a la *templanza* entre las virtudes cardinales. Pero no se consideró necesariamente de la misma manera que durante la Antigüedad. *La templanza era entre los antiguos una categoría del consumo.* Puesto que en aquella época no había ninguna acumulación regular de capital, la relación general con los productos, con las mercancías, era una relación consumista. El hombre templado o moderado era el que no consumía ni mucho ni poco y que, en los placeres en general, seguía la norma del *justo medio*. El Renacimiento mantuvo ese sentido, pero con un dejo de polémica ideológica: la «templanza» se oponía al ascetismo cristiano, que se

veía como una forma de «desmesura». Dice Castiglione, por ejemplo: «La continencia es como un capitán que pelea valientemente y, aunque los enemigos son recios y poderosos, no deja por eso de vencerlos, pero no sin gran trabajo y peligro; la temperancia libre de toda turbación y movimiento es semejante al otro capitán, que sin pelea y sin contradicción vence y reina.»[142] Es obvio que en esta polémica, la templanza, en el sentido de consumo o disfrute moderado, adquiere además un contenido nuevo. Se vuelve equivalente de *autonomía y libertad* según se manifiestan en el placer y el goce. Ese nuevo contenido es evidente en la idea (que topamos al analizar la Abadía de Telema de Rabelais) de que si elegimos por nosotros mismos las formas y contenido de nuestros placeres nunca caeremos en los extremos, sino que mantendremos la compostura por cuenta propia. La templanza pierde así su función de *norma* y se torna *consecuencia* de la conducta global del individuo. La concepción de la templanza como vástago de la autonomía posibilita de este modo su aplicación al terreno de la *praxis* y su emancipación del campo del consumo. En sentido paralelo al proceso que transformó las formas pasivas de conducta estoico-epicúreas en modalidades activas del comportamiento, la templanza acabó por ser la categoría universal de la *praxis,* hasta el punto de que se fundió irreconociblemente con el imperativo de «guardar la medida». Esto fue mucho más que una simple reinterpretación de una categoría previamente existente. «La templanza» era *una virtud* concreta (y subrayo tanto *una* como *virtud*). Era *una* virtud en medio de un amplio surtido de *muchas* otras virtudes concretas y era asimismo una *virtud,* un valor inequívocamente deseable por sí mismo. Pero si se transformó en el concepto general de «medida», si decimos que practicar la templanza quería decir guardar la debida proporción, la justa medida en los actos, si acaba por identificarse con toda coherencia con una modernización del concepto aristotélico de «término medio», la templanza entonces ya no es *una* virtud entre tantas, sino el patrón general del comportamiento ético correcto; ya no es una virtud singular y particularizada, sino un *método* universal de desentrañar la conducta ética. La ética —en este caso al menos— se separa de una rígida tabla de virtudes, al tiempo que una de las antiguas «virtudes» pierde su carácter absoluto e individual y su constreñida esfera de referencias. Pomponazzi, por ejemplo, afirma: «Hemos supuesto que a cada cosa se le asigna un fin proporcionado. Si el hombre es en realidad templado, no deseará cosas imposibles que no se ajusten a él.»[143] Y añade: «En realidad, el apetito del moderado debe desear tanto cuanto pueda digerir; de este modo, el hombre temperado deberá contentarse con lo que le convenga y pueda obte-

142. Castiglione, *El Cortesano,* Libro IV, Capítulo II.
143. Pomponazzi, *op. cit.,* pág. 195.

ner.»[144] En estas referencias, el consumo no sirve más que para establecer una analogía. Pero el concepto de templanza que se enuncia aparece estrechamente vinculado con el lugar que ocupa el individuo en la división social del trabajo. Sus componentes son: reconocimiento de la posición propia, sensibilidad ante las posibilidades concretas de uno mismo, disposición a adecuar *objetivos* y deseos a la situación establecida y a las posibilidades dadas y un grado relativo de contentamiento. He subrayado el complejo de los objetivos personales en la lista de las aplicaciones de la templanza porque ilustra con claridad que ya no estamos tratando aquí de un problema relativo al consumo. Vemos entonces que también ahora se priva al concepto de templanza de su carácter de virtud concreta y normativa. Acomodar nuestros actos a nuestras posibilidades no constituye ya una virtud concreta, sino más bien una toma de postura precisa ante la vida y un modo general de comportamiento.

Algo parecido ocurrió también a la categoría de *justicia*: algo parecido, pero no exactamente idéntico. Mientras que la templanza perdió su carácter de virtud, la justicia continuó siendo un valor absoluto. Además, alcanzó a ocupar un puesto básico, muy importante, en el sistema de valores. Lo que perdió no fue su carácter axiológico, sino más bien su carácter *inequívoco*. En el mundo antiguo nada había más grande que ser justo. El *cómo* ser justo era una cuestión secundaria. La justicia podía basarse en la distribución según la proporción adecuada (dar a cada uno lo suyo) o en la distribución equitativa. Podía haber conflictos localizados y pasajeros entre la justicia, la ley y el Estado, pero no había tensión general entre los tres que pudiese durar. Se creía en términos generales que el Estado era justo o cuando menos que tenía que serlo; el aparato jurídico debía a lo sumo complementarse con cierta dosis de «equidad». El Renacimiento temprano compartió este concepto, es decir, lo retomó, porque el Renacimiento lo había reivindicado en contra de la concepción trascendentalista de la justicia propia de la Edad Media. Como ha demostrado Max Dvorak, la alegoría de la *Justicia* de Giotto constituye una representación nada ambigua de la justicia de la *polis*. En el curso del Renacimiento posterior, en sentido inversamente proporcional a la aparición de las relaciones sociales burguesas, el concepto de justicia fue perdiendo su carácter inequívoco y la cuestión del *cómo* se fue destacando en medida creciente. Resultó así que no todos tenían las mismas posibilidades de obrar bien y que tampoco todos disponían de los medios *ad hoc*; además, lo que era justo en una circunstancia podía ser injusto en otra, y portarse justamente con uno podía comportar consecuencias injustas sobre otro. Hay que tener cuidado y no confundir éste con otro problema: el que atañe al hecho de que el más fuerte, el

144. *Ibid.*

explotador, el que está en el poder estima justos sus intereses e interpreta sus actos como justicia. Este problema se daba también en la Antigüedad (no hay más que recordar la argumentación de Trasímaco en Platón: la justicia es la voluntad del más fuerte) y no sólo en relación con la institución de la esclavitud; la historia del lobo y el cordero se remonta a los tiempos antiguos. Pero el problema de verdad nuevo en el Renacimiento consistía en que hasta un deseo consciente de actuar con justicia podía sumirse en contradicciones irresolubles. Comparemos dos juicios: el que Creonte emite de Antígona y el que dicta el Príncipe respecto de Romeo. Se ve claramente que Creonte no obra con justicia, aunque actúa de acuerdo con la ley; el Príncipe, por su lado, actúa justa e injustamente. Tomemos ahora dos ejemplos de un juicio individual que se lleva a la práctica. Orestes podía ser un héroe trágico porque obraba justamente y al final su justicia se convertía en ley. También Bruto es héroe trágico, pero actúa con justicia y, sin embargo, al mismo tiempo lo hace injustamente; y el escorzo crítico de la obra teatral no lo absuelve ni siquiera al final.

La sabiduría,[145] en calidad de categoría de valor, fue igualmente transformada en su significación. Gracias al magnífico trabajo de Eugen Rice (*The Renaissance Idea of Wisdom*) podemos seguir esa transformación paso a paso. La sabiduría comenzó por dividirse tajantemente en parte cognoscitiva y parte práctica. Los florentinos, por regla general, no la tomaron más que como práctica, en un gesto que echó raíces en otros lugares y que llegó a su punto culminante con el pensamiento de Charron. (Como ya hemos visto, el francés separó *por completo* de la ética el conocimiento científico.) Bóvilo llevó más allá el enfoque cognoscitivo de la sabiduría cuando afirmó que «el sabio, que conoce los secretos de la naturaleza, es de suyo misterioso y espiritual. Vive solo, lejos del vulgo... Se basta a sí mismo, no necesita a nadie, abunda en toda clase de bienes. Es perfecto, completo y feliz...»[146]

Fuera práctica o teórica la sabiduría, en tanto que categoría ética, encarnara con mayor plenitud el comportamiento activo o el pasivo, fue también un tema que se debatió durante la Antigüedad. Pero en aquella época no se podía identificar la sabiduría, en tanto que valor, *total* y *exclusivamente* con la contemplación, y menos todavía con la contemplación *solitaria*; tampoco se la podía separar *totalmente* del conocimiento en cuanto actividad cognoscitiva tendente al descubrimiento de la verdad. Porque la armonía de conocimiento y práctica era naturalmente mucho más *inmediata* entonces que durante la época en que apareció el capitalismo, y el conocimiento apenas si se había ramificado todavía en ciencias particulares; en última instancia, toda «búsqueda de la

145. Entiéndase también en su acepción de *Prudencia.* (*N. de los T.*)
146. Cit. en Rice, pág. 117.

verdad» o partía del pensamiento filosófico o desembocaba en él, por lo que constituía necesariamente la expresión directa de un compromiso práctico. Sin embargo, la división social del trabajo empezó por afectar también al conocimiento en el curso del Renacimiento. Ser sabio significó cada vez menos poseer conocimientos universales. Los hombres se hicieron sabios en esto o aquello, se hicieron, en cristiano, especialistas. Por supuesto que dicho proceso no hizo sino comenzar a lo largo del Renacimiento, pero su contorno se podía percibir ya. El «conocimiento especializado», sin embargo, no es en mayor medida un valor ético en la ciencia que en los oficios, lo que no quiere decir, ni mucho menos, que no posea un valor de contenido. No sólo en las ciencias sociales, como la política, que se convirtió en ciencia autónoma en este momento, sino también en los estudios naturalistas de la época (astronomía, química, etc.) surgieron tantos problemas lastrados por las secuelas de la ideología del investigador que frecuentemente se precisaba del compromiso y la coherencia morales para seleccionarlos, encauzarlos y solucionarlos. Pero no se necesitaba la virtud de la «sabiduría». La sabiduría únicamente podía consistir en una virtud «aparte» (y sigo hablando sólo del conocimiento puro) mientras el terreno de la verdad que había de alcanzarse fuera relativamente homogéneo y no se precisase de la cooperación de las más dispares virtudes éticas para encaminarse hacia él; lo único que precisaba el investigador en realidad era ser idéntico a sus conciudadanos y disponer, además, de los beneficios de la sabiduría. El «sabio» antiguo era un ciudadano que poseía un mayor entendimiento de las mismas cosas que pensaban los demás. El científico renacentista, por su lado, era un individuo capaz de plantear nuevos problemas y descubrir nuevos «secretos» en un terreno concreto (un terreno que no era el objeto de pensamiento de todos) y por ello era necesaria una configuración particular de capacidades morales. Se requería virtud —aunque no la virtud de la «sabiduría»— para que uno fuera científico y la clase de conocimiento que obtenía (aunque éticamente valioso en sí mismo) no lo calificaba sin más en modo alguno para ser consejero universal de los hombres, como había sido el caso del antiguo *sophos*, porque sólo era «sabio» en una o varias materias. En relación con el conocimiento teórico, fue desapareciendo poco a poco la expresión y el imperativo axiológico de la «sabiduría». Más tarde, en virtud de la ulterior evolución de la sociedad burguesa y la continua ramificación de las ciencias, también la teoría misma comenzó a separarse del conjunto compuesto de contenido y compromiso morales, hasta culminar en la tajante división kantiana entre razón práctica y razón teórica, y adquirir su forma más actualizada en la tentativa positivista de separar los juicios de hecho de los juicios morales. Pero esto pertenece a otra época.

Esa insistencia negativa en separar el valor y el conocimiento fue, no obstante, totalmente extraña al Renacimiento; lo único

característico de esta época es la distinción entre ambos. Cierto que la «sabiduría» se disolvió cuando las ciencias particulares se desviaron de la filosofía, pero siguieron en pie la constancia moral ante la verdad y la aceptación del contenido axiológico de la verdad.

Pero si es problemática —y baladí incluso— la empresa de dignificar una ciencia puramente teórica (particular) con el rótulo de «sabiduría», tanto más lo es caracterizar la praxis en exclusiva con el mismo distintivo. ¿Acaso son «sabios» el buen político, el hombre honrado, el moralista que busca el camino de la virtud? Tampoco aquí tiene sentido la sabiduría como virtud «aparte» porque si llamáramos «sabio» al político insólitamente eficaz o al hombre bueno y honrado no se les añadiría entonces ningún rasgo nuevo. La sabiduría antigua era en realidad un valor *preciso* porque indicaba un tipo de conocimiento que, como tal, poseía un contenido ético y «contribuía» al reforzamiento de los actos brotados de otras virtudes y a la mayor eficacia de los juicios y consejos del individuo. Si como mantenía por ejemplo Charron, la sabiduría era únicamente la suma de todas las virtudes, ello significaba que la sabiduría misma no era una virtud, sino más bien un nombre que se daba al conglomerado de las virtudes, una suerte de nombre colectivo. A consecuencia de la ruptura de la relativa unidad de teoría y práctica, la sabiduría no tuvo ya tampoco ningún significado en relación con la práctica. Aunque es verdad que aquí se mantuvo el concepto mucho más tiempo que en la esfera de la teoría pura. Hasta los autores de la Ilustración francesa seguían considerando «sabio» al legislador. Tras el ideal del «sabio práctico» seguía acechando la noción del rey filósofo de Platón, una ocurrencia de que la humanidad no ha podido desprenderse hasta nuestros días.

Tal vez se objete que lo que he apuntado acerca del rechazo de la sabiduría, en tanto que virtud aparte, contradice lo que he manifestado antes en relación con los valores del autoconocimiento, el conocimiento de los demás y el conocimiento de la propia circunstancia; porque, como se ha visto, un correcto conocimiento del prójimo sigue «contribuyendo» en cierto modo al desarrollo de otras habilidades y por consiguiente posee en sí mismo un valor independiente. Sin embargo, tropezamos aquí con un escollo mucho más generalizado que la cuestión de la «sabiduría» como virtud. Se trata del problema de la función del conocimiento en la acción ética en general. (Por ejemplo, se podría analizar en relación con la capacidad de prever consecuencias específicas.) No cabe duda, claro está, de que la fuerza y profundidad de nuestro conocimiento influye poderosamente en nuestras decisiones. Pero el contenido ético de nuestro conocimiento está en función del conjunto de nuestra personalidad moral, de nuestra situación y de otros factores personales. Como hemos visto en el ejemplo de Yago, se puede tener un excelente conocimiento de los hombres

sin que esto sea una virtud auténtica en el caso del hombre *concreto*. Los sabios de la Antigüedad conocían bien a los hombres, pero en aquella época difícilmente se habría considerado «sabiduría» el conocimiento de los hombres.

La miremos como la miremos, pues, queda claro que la categoría de sabiduría, en tanto que categoría ética, acabó por vaciarse de significado cuando el Renacimiento la sometió a dos interpretaciones radicalmente distintas, una teórica y otra práctica. Los pensadores renacentistas no extrajeron esta conclusión. Seguían contando la categoría de «sabiduría» como virtud independiente, pero sin considerarla realmente como una virtud *aislada* y absoluta, en el mismo plano que las demás.

De las antiguas virtudes tradicionales, la que menos se estudió fue la valentía. Claro que esto sólo es cierto por lo que atañe a su análisis directo. Puesto que fue la *cobardía* lo que en mayor medida se aireó (y retrató); el polo negativo turbaba las inteligencias en mayor medida que el positivo (por motivos que en seguida veremos). Pero a esto me referiré más abajo.

Había dos virtudes que descollaban incluso por encima de las tradicionales y que me gustaría repasar brevemente. Ya he mencionado una de ellas, la honradez (en épocas anteriores el *honor*). En la *preud'homie* o en el Horacio shakespeariano ocupa el pináculo mismo de la jerarquía de los valores. La Antigüedad no conoció ningún tipo de valor particular de este género. Por supuesto tenía un sitio en el código de la caballería, pero no era una virtud sobresaliente, sino más bien un requisito previo. El caballero «honorable» distaba mucho de ser un caballero excepcional y muchísimo más de ser heroico. El honor era lo mínimo que se exigía; constituía un elemento esencial si uno quería reputarse a sí propio de caballero. Aquel que perdía el honor lo perdía todo; ya no era caballero sino un don nadie. Pero cuando las sólidas bases éticas de la vida comunal comenzaron a tambalearse y el sistema de valores vaciló y se desestabilizó, lo que adquirió especial importancia fue la «honradez». Se convirtió en algo seguro en medio de la perplejidad, algo a que aferrarse en un mundo que vacilaba. En tanto que valor «fijo», firmeza a la que asirse, fue ascendiendo hasta alcanzar la cima de la jerarquía axiológica. El hombre honrado era aquel con quien se podía contar, el que socorría cuando había tribulación, el que jamás haría traición. Eran éstos los valores más sencillos y más elementales, pero en un momento en que los restantes eran inseguros, los fijos y elementales podían volverse axiales. Pílades fue más activo al lado de Orestes que Horacio a la vera de Hamlet; Pílades era algo más que un hombre justo y honrado. Y sin embargo también era menos: pues fue amigo de Orestes en un mundo en el que todos eran a su hechura y como Electra, no en un mundo donde los amigos eran de la catadura de Rosencrantz y Guildenstern.

También la *lealtad* recibió idéntico realce máximo en tanto que

valor. Al igual que la honradez, la lealtad no se trasplantó del orbe medieval sino gradualmente. Pero la práctica de esa virtud fue más difícil, porque mayor era su complejidad y, al mismo tiempo, más extraordinaria incluso en tanto que valor. En el mundo feudal, lo que se necesitaba con carácter absoluto era la lealtad *personal* y lo único que se ponía por encima de ella era la fidelidad a Dios y a la religión. Puesto que la sociedad se apoyaba directamente en relaciones personales (y cosas como éstas no aparecían todavía, como más tarde bajo el capitalismo, de forma cosificada), la confianza en los vínculos personales, la perseverancia y la satisfacción de las obligaciones personales formaban uno de los principales nódulos éticos de la sociedad, cosa que puede afirmarse tanto de la lealtad horizontal como de la vertical (del amigo al amigo, del siervo al amo, del vasallo al señor, etc.). Puesto que la lealtad funcionaba como un vínculo directo de las relaciones sociales, era el sistema social y la costumbre las que prescribían las relaciones de lealtad. No se podía «elegir» el objeto de lealtad: *se tenía* que ser leal (también éticamente) a quienquiera que hubiese sido designado objeto de la lealtad de uno mismo. El siervo no se paraba a ver si su señor obraba rectamente cuando se le entregaba en alma y cuerpo en el curso de cualquier lucha con algún señor vecino por este o aquel pedazo de tierra; el vasallo que servía a su rey no se detenía a ver si su señor era bueno o malo, mejor y peor que el rey vecino. Tampoco tenía la mujer ni voz ni voto en la elección del marido al que había de rendir fidelidad incondicional. Se trataba de imperativos tajantes, concisos y unívocos. No despertaban conflicto más que allí donde se encontraban dos imperativos de lealtad igualmente obligatorios (por ejemplo, la fidelidad al marido y la lealtad al rey).

En el amanecer renacentista, se trataba ya de realidades largo tiempo sumidas en el pasado. La lealtad «del inferior al superior» había sido lo primero en desatar conflictos y se había tornado problemática. El proceso había comenzado ya bajo el feudalismo, cuando la producción de mercancías se generalizaba y los intereses particulares de los estamentos feudales fueron encontrándose cada vez con mayor crudeza; fueron tomando conciencia gradual de sí mismos como estamentos particulares, al tiempo que los siervos adquirían conciencia de clase. La lealtad como concepto se iba saturando de contradicciones a medida que se radicalizaba el sentido de oposición entre señor y siervo, terrateniente y pequeño propietario porque la lealtad al señor *podía* conllevar traición a la propia clase social y viceversa. Naturalmente, todo esto no acabó de golpe con el valor de la lealtad personal. Éste sobrevivió durante mucho tiempo —a lo largo del Renacimiento y después— en aquellas relaciones que siguieron teniendo un cariz personal (entre el rey y sus caballeros o vasallos inmediatos, por ejemplo, o entre el señor y sus criados, la señora y sus doncellas).

Fue un proceso de doble significado. Fue destructivo en la medida en que los intereses entraban en conflicto paulatino con la lealtad, en la medida en que los servicios se convertían en mercancía; nadie sabía ya con quién podía contar, porque la traición se había vuelto hecho cotidiano. Al mismo tiempo fue constructivo en la medida en que la lealtad no desapareció, sino que fue pasando de fidelidad espontánea a fidelidad *autónoma*, a la creación voluntoria y libremente elegida de un vínculo.

En el curso del Renacimiento fueron apareciendo uno u otro aspecto de la lealtad en lugares y en momentos diferentes. Si hubiera de describirse la tendencia evolutiva habría que decir que el primer Renacimiento estimó más bien positiva la decadencia del tipo de lealtad, antiguo y feudal, y que en las postrimerías de la época el problema fue consistiendo cada vez más en la elaboración de un tipo nuevo de lealtad. El concepto de «lealtad» fue cambiando de contenido y a medida que se transformaba iba ascendiendo en la escala de valores hasta que —como veremos— alcanzó un puesto muy elevado en el siglo XVI.

El mejor *cicerone* de la interpretación de la lealtad en el primer Renacimiento es Boccaccio. No tengo necesidad de emplear demasiadas palabras para demostrar que en los cuentos boccaccianos la infidelidad femenina no sólo es perdonable, sino que además en algunos casos resulta casi recomendable. No obstante, me gustaría señalar que lo mismo puede decirse de la postura florentina respecto de la fidelidad de los criados. En un relato de Boccaccio aparece una mujer que se prenda del criado de su marido y manda en su busca. Al criado también le gusta la mujer, pero quiere seguir siendo fiel a su amo. «En perjuicio mío quiere seguir con su rara lealtad», se queja la mujer, y acto seguido envía a su doncella para que diga al criado: «La lealtad que conviene entre los amigos y los parientes carece de sentido entre criados y señores; los servidores deben tratarlos, siempre que puedan, como ellos tratan a los servidores. ¿Esperas acaso que si tuvieses una bella esposa o madre o hija o hermana que gustase a Nicóstrato éste fuera a sentir los escrúpulos de lealtad que sientes tú con su mujer?»[147] Los argumentos de la doncella surten efecto, naturalmente. Y tenemos que añadir que no carecen de verdad. Boccaccio, al igual que su heroína, parte de la *igualdad* de todos los seres humanos. La relación y la obligación de corte ético sólo pueden darse entre personas iguales. Sólo son válidas si son *recíprocas*. En cuanto la lealtad se convierte en fidelidad voluntaria, la lealtad se torna mutua.

Por esto Boccaccio subraya además que aun cuando la fidelidad impuesta sea absurda, ello no significa que la lealtad voluntaria y mutua carezca de sentido. Sin embargo, lo primero que nos hace patente es el efecto liberador que posee la caída del antiguo

147. Boccaccio, *Decamerón*, ed. cit., págs. 541-542.

concepto de lealtad para la autoevolución humana. En Shakespeare —y pasando ya al Renaciminto tardío—, lo que encontramos es el panorama terrible de las fuerzas destructoras liberadas por el desvanecimiento de la lealtad. Se dijera que algunas veces se añora el tipo de fidelidad antiguo en un mundo de egoísmo, relaciones pecuniarias y traición. Dice Orlando a su criado Adán en *A vuestro gusto*: «Oh buen anciano, ¡cómo se advierte en ti al fiel servidor de los antiguos tiempos, cuando los criados vertían el sudor de sus frentes por el deber, no por el lucro! Tú no estás cortado a la moda de esta época, en que nadie trabaja sino por el medro, y una vez logrado, cesa de servir al que se lo logra.»[148] Pese a ello, todas las clases de lealtad que retrata Shakespeare son en cierto sentido lealtad de nuevo cuño.

De entrada, la fidelidad shakespeariana se fundamenta en un juicio de valor. No es algo dado «por naturaleza», sino elegido voluntariamente. Una lealtad dictada por la naturaleza no es en sí mismo un valor ético. Casteby, por ejemplo, es leal a Ricardo III, pero ello no redunda en mérito suyo, en primer lugar porque sirviendo a un malvado lo virtuoso es traicionarlo y, en segundo, porque lo que provoca su adhesión hasta el final es únicamente la necesidad (no puede hacer otra cosa). Sin embargo, la lealtad de Adán para con Orlando —por volver al otro ejemplo— no la ha dictado la naturaleza. Cierto que ha sido criado del padre de su joven amo y que por ello tiene la obligación de permanecer al lado del hijo (he aquí los rasgos tradicionales), pero al mismo tiempo es el único que reconoce con mayor claridad los méritos particulares de Orlando y que condena un mundo donde no se aprecian merecimientos semejantes: «¿Por qué sois virtuoso? ¿Por qué os estima todo el mundo? ¿Por qué sois gentil, fuerte y valiente?... Vuestras virtudes, amo querido, son para vos traidores santos y santificados. ¡Oh, qué mundo el nuestro, donde lo que implica mérito emponzoña a su poseedor!»[149] Adán es por consiguiente un rebelde. Desprecia el mundo en que vive y *por ello* es fiel al hombre que considera honrado, un hombre al que el mundo pisotea.

Al mismo tiempo y en su mayor parte, la fidelidad shakespeariana es *recíproca*. Shakespeare no distingue nunca, por ejemplo, entre la fidelidad del hombre y la fidelidad de la mujer. Tampoco se trata de una cuestión unilateral en la relación amo-criado. En la *Noche de Epifanía*, Antonio ha salvado la vida a Sebastián y le ha servido (voluntariamente). Cuando toma a Viola, hermana de Sebastián, por su amo, le reprocha su supuesta ingratitud y Viola responde con total convencimiento: «Detesto más la ingratitud de un hombre que la mentira, la presunción, la jactancia, la embriaguez o cualquier otro vicio cuya corrupción reside en nuestra

148. Shakespeare. *A vuestro gusto*, en *Obras completas*, pág. 1206.
149. *Ibid.*, pág. 1205.

débil sangre.»[150] Cuando, después de la escena de la tempestad, Lear dice de Edgardo (disfrazado de lunático), «quiero permanecer todavía con mi filósofo» manifiesta asimismo cierta especie de lealtad; el rey, que ha caído bruscamente de su elevada posición y ha recibido una lección de las calamidades y desdichas del mundo, ha aprendido el valor de la reciprocidad y también el sentido de la obligación para con los «inferiores».

Pero cuando la lealtad sigue dándose de forma tradicional y no recíproca, se manifiesta no obstante, *en su estilo y contenido concretos*, como un valor nuevo y asumido voluntariamente. No tenemos más que pensar en la lealtad de Kent. He aquí un vasallo que permanece fiel a su rey; no hay duda de que nos encontramos ante un vínculo de corte tradicional. Además, se trata de un vasallo que se identifica totalmente con su señor; la vida deja de tener significado para él tras la muerte de su rey. Pero en su caso la lealtad tampoco significa identificación con *todos* los actos del otro. Kent hace distingos; discierne el bien del mal; es leal, sí, pero sólo en aquello que es *moralmente bueno*. Su ruptura franca e irritada con el rey injusto y los servicios que le presta más tarde, disfrazado, cuando Lear sufre el rechazo de todos, constituyen la solución de este doble problema ético. También aquí se ha reinterpretado con largueza el valor «lealtad». La mengua valorativa de la lealtad ciega no la vemos sólo en Shakespeare. También Castiglione, por ejemplo, sostiene que la primera *conditio sine qua non* de la lealtad al príncipe consiste en decir la verdad ante todo (tal como hace Kent).

El concepto de lealtad, para terminar, no se limitó ya a la *fidelidad personal*. (En la Edad Media, como se ha visto, lo único que la sobrepasaba era la fidelidad a Dios.) El Renacimiento dejó atrás los valores cristianos y volvió al universo axiológico de la Antigüedad. Un símbolo característico del sistema axiológico cristiano era la relación de Jesús y los apóstoles. En la lealtad a Jesús se combinaban la más elevada fidelidad personal y la fidelidad a Dios y la religión. Por otro lado, el «amo a Platón, pero amo más la verdad» era compatible con el sistema axiológico antiguo, como lo era el ideal de Bruto, el asesino de César, que actuó por lealtad a su patria y a sus convicciones. En el Renacimiento se hizo evidente una vez más que se podía ser fiel a una idea, creencia o *Weltanschauung*, que se trataba de una fidelidad más obligatoria que ninguna atadura personal (incluyendo aquí el vínculo personal con lo trascendente, la *imitatio Christi*), y que desconsiderar los vínculos personales en nombre de la fidelidad a una verdad más elevada y universal podía ser justo, conveniente y honesto. El retorno a la Antigüedad se revistió de abundante complejidad también en este punto, porque los ideales que se situaban por encima de los vínculos personales no eran universa-

150. Shakespeare, *Noche de Epifanía*, en *Obras completas*, pág. 1275.

les frecuentemente; cierto que eran nuevos, inmaduros, pero a menudo no constituían más que una tapadera de intereses privados. A todo esto habría que añadir que el asunto fue complicándose a medida que avanzaba el periodo renacentista, de tal manera que se asiste a un rebrote continuo de la noción de que la lealtad personal es la única lealtad «segura».

Hasta ahora he hablado sobre todo de las virtudes fundamentales. Pero añadiré que durante el Renacimiento hubo reacciones humanas y rasgos caracterológicos que se valoraron a pesar de que hasta entonces se habían mirado con indiferencia y que, por añadidura, nacieron valores «más refinados», más individuales, que las épocas anteriores no habían conocido. He hablado ya de la *discreción,* categoría crucial en Castiglione. Pero podría hablar igualmente de la risa y el sentido del humor. Tanto en la Antigüedad como en la Edad Media lo ideal era que el hombre fuese «serio». En la *Ética a Nicómaco,* Aristóteles llegó a afirmar que reírse sonoramente era indigno de un espíritu noble: y por buenos motivos, dado que lo que movía a la risa era frecuentemente la broma más soez. Aunque nos detengamos en un autor tan sutil como Aristófanes tendremos que admitir que aquello que despertaba la carcajada en el público de la época no era realmente humor, ni siquiera ingenio, en el sentido moderno del término (que fue evolucionando ya en el Renacimiento); lo que hacía reír era la parodia o la llana jugarreta. Cuando Aristóteles afirma que la comedia imita a los hombres vulgares, tiene razón por lo que respecta a la comedia de su tiempo. En la Edad Media, sin embargo, la risa se adecuaba al ideal, la franca carcajada era distintivo de los entretenimientos rudos y los que hacían reír a los demás eran el bufón, el gracioso: el siervo en definitiva. No tenemos más que echar un vistazo a la literatura renacentista para ver lo radical del cambio experimentado en este tema. Las risas y chanzas dejan de ser «serviles» y se vuelven nobles. El humanista Galeozzo Marzio, por ejemplo, hizo una compilación de anécdotas acerca de Matías Corvino, rey de Hungría, en que el monarca se ríe y gasta bromas y, además, consigue que nos riamos también de él. Nada de esto perjudicaba a su dignidad o su grandeza; por el contrario, el sentido del humor era una de las virtudes de ese gran rey. En las comedias de Shakespeare, los duques y los príncipes, así como sus más queridas damiselas, gustan de las bromas, de la risa y hacen reír a los demás. Cuando César dice que Casio raramente sonríe y cuando Falstaff asegura del maquiavélico Lancaster que es «un hombre que no puede hacerme reír», se está emitiendo juicios peyorativos y con bastante justicia. El más grande de los reyes de Inglaterra no despreciaba las bromas más soeces mientras era Príncipe de Gales y se divertía en las tabernas y los caminos con Falstaff y sus compinches.

No tenemos espacio por el momento para analizar *por qué* se

dio giro semejante al curso de los acontecimientos. Con todo, me gustaría señalar que los motivos hay que buscarlos en la riqueza polifacética de las relaciones humanas sólo localizables en la unidad del carácter humano, y también en el hecho de que las existencias humanas se movían ahora en menor medida en «un plano único» y más en una serie de situaciones y decisiones de importancia diversa: en los momentos críticos se desempolvaba la solemnidad, mientras que en las demás circunstancias reinaba la tranquilidad y la despreocupación. Una tranquilidad, por cierto, que no se manifestaba ya como ausencia de comportamiento civilizado, sino más bien como conducta global que se humanizaba progresivamente, se volvía demasiado humana, aunque menos «disciplinada». El Príncipe Hal, por ejemplo, adopta una postura más elevada cuando hay que tomar decisiones importantes y sólo retorna al mundo de la alegría y la risa cuando han pasado esos momentos (como en la escena del galanteo). Cuando había quien no podía sosegarse y dejar correr las cosas, ello significaba (para los pensadores y autores renacentistas) únicamente que tales individuos no estaban verdaderamente humanizados, que en el fondo de sus corazones seguían siendo unos ignorantes que «temían» despojarse de su dignidad porque creían que por ello perdían asimismo su humanidad. En el epílogo del *Decamerón*, Boccaccio entra en liza con los que consideran lo picante y la risa que despierta como algo grosero porque tienen «miedo» de ello. «Todas las cosas encierran en sí un germen de utilidad, empero ese germen puede ser infectado y trocarse en veneno. Éste es el caso de mis historietas o cuentos. El que quiera hacer de ellos mala aplicación podrá sacar de los mismos consejos peligrosos y perniciosos ejemplos; y el que lo contrario intente, fácil le será salir airoso en su cometido. Mas, si son leídas con oportunidad y por las personas para quienes se han escrito, sólo producirán buenos frutos.» [151] Por consiguiente, la risa y el humor son virtudes.

En el polo opuesto a las virtudes fundamentales se alzaban los *Unwerte*, los valores negativos (a los que no corresponde ni el concepto de «pecado» ni el de «vicio»); el más descollante de entre ellos y casi el único de importancia era la *cobardía*. Ya he sugerido que la moralidad estoico-epicúrea y las zonas de la moralidad pública que habían caído bajo su férula sostenían que el peor de los impulsos humanos era el miedo. La «valentía» y la «cobardía» remitían a la conducta ética relacionada con los sentimientos de temor. El hombre más noble era aquel que no conocía el miedo (porque se mostraba indiferente ante la muerte). Quien dominaba sus temores era noble (éste era en efecto el valiente) y el más innoble era el que se entregaba al miedo y se dejaba arrastrar por él: éste era el cobarde. Los arquetipos del valor y la cobardía variaban según cambiaban las cosas concretas

151. Boccaccio, *Decamerón*, ed. cit., pág. 788.

que temían los hombres. En el pináculo de la *polis* antigua (comprendiendo la época floreciente de la República Romana) y durante la Edad Media, la valentía era primero que nada una virtud marcial, porque el miedo, sobre todo el miedo a la muerte, sobrevenía casi siempre en el campo de batalla o en el curso de un combate particular. Este género de valentía —la firmeza en el campo de batalla frente a la huida— apenas si jugó algún papel en el Renacimiento. En Italia, la guerra era oficio de mercenarios; el período clásico del Renacimiento inglés fue pacífico, mientras que en Francia la actividad militar se volvió de lo más repulsiva gracias a las Guerras de Religión. Maquiavelo quería despertar el valor «marcial» y sin embargo lo tenía por algo extraño al espíritu de la época. Para apreciar plenamente el escaso valor que se daba a la valentía militar nos vemos obligados a volver otra vez a Shakespeare. Los bravos soldados (como Yago) suelen aparecer entre sus personajes más bajos y perversos, mientras más de uno de sus héroes (como Marco Antonio) huye del campo de batalla. Sin embargo, lo que contaba para la bravura militar no contaba para la valentía en términos generales.

Ya durante la Antigüedad, el estoicismo y el epicureísmo habían elaborado un nuevo concepto de valentía. La sola fortaleza ante la tiranía, la constancia en la adversidad, la compostura en las enfermedades, la pobreza o el desamparo, recibían el nombre de «valentía». Aristóteles lo entendía en un concepto más amplio que el que había sentado la costumbre, ya que remitía a la fortaleza *en conjunto*; con lo que pecaba de incoherente porque sostenía que este género de valentía tan generosamente interpretado se refería igualmente al miedo: y con todo derecho porque en un momento en que se relajaban los vínculos comunales y había individuos (claro que excepcionales) que aspiraban al *procul negotiis*, el miedo era algo que no se daba en el campo de batalla; lo que realmente se temía era la tiranía, la desgracia, la enfermedad y la muerte prematura y sin sentido. Era un género conceptual de valentía que convenía perfectamente a la situación social del Renacimiento y a la gama de problemas que los hombres tenían que afrontar. La gran popularidad de la filosofía estoico-epicúrea se debe precisamente a este concepto de valentía. Cuando Bacon, por ejemplo, sostuvo que «la virtud de la prosperidad es la templanza y la de la adversidad es la fortaleza»,[152] no pensaba en nigún tipo de virtud militar, sino en la interpretación estoico-epicúrea del valor.

La valentía fue identificándose gradualmente con la virtud de la *constancia* en el complejo de valores y principios del individuo, virtud tanto más necesaria cuanto mayores fueran los sacrificios que conllevara, desde la pérdida de la fortuna al sacrificio de la

152. Bacon, *Essays*, ed. cit., pág. 11.

propia vida. Fue así como la valentía se convirtió exclusivamente en una virtud *moral*. Mientras había sido ante todo una virtud militar, había poseído numerosos elementos *psicológicos*. Este último factor no faltaba, por supuesto, en la nueva interpretación; los elementos psicológicos participan en la valentía entendida como «constancia», pero no más que en la justicia, la templanza o la lealtad, del mismo modo que el miedo no es necesariamente un sentimiento más fuerte que el autorrespeto o el amor al placer, con que aquellos otros valores estaban mayoritaria (aunque no exclusivamente) vinculados. En el concepto de valentía antiguo, militar, se prestaba a la condición y naturaleza de la psique una atención mucho mayor que a las demás virtudes. La transformación paulatina de la valentía en virtud moral reflejaba, por otra parte, su conversión paulatina en una virtud que no tenía que relacionarse necesariamente con las actividades comunes (guerras) ni con los actos regulados por normas éticas comunales (duelos), sino con una actitud indispensable para la conducta del individuo que estaba *solo*, y ello de manera frecuente y hasta incluso dominante. No estoy pensando exclusivamente en que la conducta valerosa pudiera invocarse en un estado de soledad *física*. Los indios de Fenimor Cooper, por ejemplo, se comportan con bravura cuando están solos en poder del hombre blanco, pero con todo y con eso, su valentía sigue siendo una virtud típicamente «marcial». El «estar solo» hay que tomarlo en sentido *moral*: en el sentido de que los hombres deben mantenerse firmes en su ética y sus principios aun cuando no pertenezcan a una comunidad éticamente sólida, aun cuando la comunidad no les exija semejante conducta en un caso dado, aun cuando la comunidad, con su propia escala de valores morales, ni siquiera preste atención a sus actos. Naturalmente, al criado que mata al asesino Cornualla, inesperadamente y contra toda costumbre, con pleno conocimiento de que deberá pagar en el acto con su vida, se le exige un género de valentía diferente, por ejemplo, del que se exige de Bruto, que muere como romano en el campo de batalla, delante de otros romanos que esperan de él una muerte heroica y «bella». Estos dos tipos de valentía pueden entrar en conflicto y hasta existe la posibilidad de elegir uno de ellos. Cuando Romeo, por ejemplo, *en contra* de la ética consuetudinaria, se niega a pelear con Teobaldo, puede parecer un cobarde a los ojos de la ética tradicional; pero según la moralidad por la que ha *optado* es un valiente, más que valiente incluso por haber soportado la afrenta de pasar por cobarde. Es el tipo de valentía que llamamos «valor civil». La perseverancia que muestra Romeo en la observancia de los imperativos impuestos por su amor, el acto indignado y liberador del criado, la sinceridad de Cordelia, la rebelión de Emilia son ejemplos de ello. El valor civil ocupa un lugar destacado en épocas donde los sistemas de valores tradicionales se derrumban y no aparecen todavía grandes movimientos que

orienten a los hombres hacia sistemas nuevos. Así ocurre en el mundo de Shakespeare, el de Montaigne y el de Bacon.

Volvamos por unos momentos al polo opuesto, al de los valores negativos. El valor marcial tradicional no tenía más que un opuesto: la cobardía. La valentía civil, sin embargo, tiene dos: la cobardía y la *tibieza*. Todo el mundo sabía que el valor marcial era lo apropiado, de tal modo que quien no lo demostraba era porque se había dejado llevar del miedo y por tanto era un cobarde. El valor civil, como hemos visto, es la valentía del hombre que está solo. La firmeza y la integridad pueden derrumbarse y no sólo a causa del miedo, sino también porque los valores intrínsecos del individuo pueden haber perdido su significado: esto es la tibieza. En tales casos, los hombres conocen con creces el alcance de sus valores, pero se dejan influir sobremanera por ocurrencias como «nadie hace esas cosas», «todo me indica que haga lo contrario», «qué se va a hacer en estos casos». La valentía civil se desmorona ante una voluntad más fuerte.

En consecuencia, en el sistema de valores del último Renacimiento (sobre todo en el siglo XVI), los defectos más peligrosos fueron la tibieza y la cobardía, polos opuestos de la valentía civil. Ellos abrieron el camino a los tiranos y envenenaron los rincones más íntimos de la vida. En las obras históricas de Shakespeare hay un amplio repertorio de matices de la cobardía y la tibieza. Enrique VI no es simplemente un gobernante «de fácil manejo»; el problema no radica en que se le escapen las riendas del Estado, sino en que sabe con exactitud lo que está bien y lo que está mal, sabe qué debe hacer, ve quién es honrado y quién es un traidor y sin embargo no hace nada por el bueno ni contra el perverso porque, solo e inseguro, nunca se atreve a tomar iniciativas. Refrenda tranquilamente la muerte de su tío Gloucester y a continuación suspira: «Así yo gimo por la muerte de mi buen Gloucester con lágrimas que no le sirven de socorro alguno: le miro alejarse con ojos nublados por mi llanto, pero no puedo hacerle ningún bien: tan poderosos son sus enemigos juramentados. Lloraré su suerte, y después de cada gemido diré: "Si existen traidores, Gloucester no es uno de ellos".»[153] Ricardo III lo puede conseguir realmente *todo* porque *todos* los que le rodean son débiles o cobardes. No hay un solo personaje que no pierda su presencia de ánimo cerca de Ricardo; no ya Hastings y Buckingham: ni siquiera la propia Ana. El desprecio que siente Ricardo por el mundo está profundamente justificado. Y cada vez que elimina a un individuo su desprecio no hace sino aumentar. Después de la escena con Ana, exclama al borde de la desesperación: «¿Ha olvidado ya al noble príncipe Eduardo, su señor, a quien yo, no hará tres meses, apuñalé furiosamente en Tewksbury?...

153. Shakespeare, *La segunda parte del rey Enrique VI*, en *Obras completas*, pág. 647.

¿Y todavía consiente ella en fijar sus ojos en mí, que he segado la dorada primavera de este dulce príncipe y reducido a su viuda a un lecho de soledad? ¿En mí, cuyo todo no iguala la mitad de Eduardo?»[154] El escribano, que ha leído el acta de acusación de Hastings, resume como un coro griego ese desfile de flaqueza y cobardía: «¡En bonito mundo estamos! ¿Quién será tan estúpido que no vea este palpable artificio? "Malo es el mundo y todo está perdido / dando acciones tan malas al oído".»[155]

La época también vio claramente los efectos destructores de la cobardía y la tibieza. No sólo aparecían como defectos pasivos, indirectamente perjudiciales, sino también como faltas activas, directamente dañinas. Maquiavelo propone numerosos ejemplos para ilustrar que los príncipes han cometido por miedo terribles asesinatos y otros delitos políticamente innecesarios y hasta de peligroso doble filo, mientras que el Ricardo II shakespeariano profetiza: «La afección de los amigos perversos se convierte en miedo, el miedo en odio, y éste conduce a uno de ellos o a ambos juntos a un peligro que les es debido y a una merecida muerte.»[156] Montaigne, por su lado, inquiere: «¿Qué convierte a los tiranos en individuos sanguinarios? El cuidado de su seguridad. Su corazón cobarde no les suministra otra manera de afirmarse que no sea la exterminación de los que pueden ofenderlos. Quitan de en medio hasta a las mujeres por miedo de ser arañados...»[157] Además de la cobardía y la tibieza, pecados relacionados con el temor, el Renacimiento consideró como más peligrosos todavía a los que surgían del egoísmo y podían tornarse agresivos y destructores: la envidia, los celos y la soberbia. La *soberbia* era uno de los pecados capitales del cristianismo. Nunca renegó del todo de sus orígenes; los autores que mayor realce dieron a sus consecuencias nefastas fueron los que opusieron a la ley de la selva de la acumulación capitalista un sistema ideal de igualdad, eco del igualitarismo ideal del cristianismo (Tomás Moro y, para el caso, también Lutero y Calvino). Así, por ejemplo, escribe Moro: «Y no dudo que el respeto al provecho privado de cada hombre o la autoridad de nuestro salvador Cristo... habrían conducido a todo el mundo desde hace mucho a las leyes de esa república si no fuera porque una sola fiera, la princesa y madre de todos los males, la Soberbia, no lo evitara e impidiera.»[158] El contexto revela que ni siquiera Moro utiliza ya la palabra «soberbia» en sentido totalmente cristiano. El saludable autointerés —«el provecho privado de cada hombre»— era una guía de fiar; la soberbia era una forma de autointerés nada saludable: era el esfuerzo individual por situarse —por situar su particularidad total— enci-

154. *Ricardo III*, en *Obras completas*, pág. 745.
155. *Ibid.*, pág. 774.
156. *Ricardo II*, en *Obras completas*, pág. 393.
157. Montaigne, *Ensayos*, ed. cit., pág. 695.
158. Tomás Moro, *Utopía*, ed. cit., pág. 365.

ma de todo otro interés y finalidad. No tenía, pues, eco alguno de la *superbia*[159] según el sistema axiológico cristiano y su virtud opuesta no era, evidentemente, la «humildad»; significaba más bien «individualismo» y su virtud opuesta habría sido «preocupación por los intereses ajenos». Lo que Moro llama «provecho particular» lo llama Bacon «amor a sí mismo». Tan pronto se decanta hacia la agresividad se vuelve «consejero de las ratas» de los zorros y los cocodrilos. La *envidia* es fruto de ese tipo de egoísmo. Brota de la continua comparación con el prójimo: «La envidia siempre va unida a la comparación con los demás.»[160] Bacon considera a la envidia como el sentimiento más vil porque siempre tiene un objeto con qué compararse y una materia que roer. Los demás defectos requieren de cierta propiciación, pero siempre hay ocasión para la envidia porque no existe situación en la que no se puedan establecer parangones. No creo que sea necesario demostrar que también en Shakespeare aparecen la envidia y los celos en lugar por lo menos tan «elevado» en la jerarquía de los vicios como la tibieza y la cobardía.

Al hablar del conocimiento de los hombres mencionamos ya el lugar que ocupaba la *hipocresía* en el catálogo renacentista de los vicios. Por lo tanto me limitaré aquí a subrayar que la extraordinaria seriedad con que se consideraba a la hipocresía se debía a su novedad y desconocimiento, a la relativa dificultad para localizarla y a su creciente generalización. «En lo referente a esa nueva virtud de aparentar y disimular, que goza de tantísimo crédito en los momentos actuales, yo la odio a muerte, y entre todos los vicios no encuentro ninguno que dé testimonio de tanta cobardía y bajeza de alma. Propio es de una naturaleza villana y servil disfrazarse y ocultarse bajo una máscara...»,[161] escribe Montaigne.

También merece mención el *cinismo*, que tanto se propagó en la época, como en aquellas cuyos valores se han vuelto inseguros. No puedo analizar aquí el problema del cinismo, ni en su forma hipócrita ni en la abierta. Pero me gustaría hacer notar que los mejores cerebros de la época intuyeron perspicazmente la diferencia ética entre el cinismo hipócrita y el cinismo abierto. El contenido axiológico del cinismo hipócrita era siempre negativo, porque por fuera aceptaba la tabla tradicional de los valores mientras que por dentro, en la intimidad del incógnito, se comportaba regularmente en contra de esos mismos valores (como en el caso de Ricardo III). El cinismo abierto, sin embargo, tenía dos caras. Era un ataque directo a determinados valores y su

159. Se refiere a la *superbia* medieval, que se inclinaba más a la «vanidad» y la «presunción» que al concepto moderno de soberbia, que es aproximadamente idéntico al de la *superbia* latina. Conviene aclarar además que el texto original —en latín— de Moro dice precisamente *superbia*. (*N. de los T.*)

160. Bacon, *Essays*, ed. cit., pág. 11.

161. Montaigne, *op. cit.*, pág. 646.

propio contenido axiológico dependía de *la clase* de valores que censuraba. Si éstos eran anticuados, ambiguos o triviales, el cinismo estaba relativamente justificado, siendo en realidad una forma de escepticismo revestida de actitud vital. Algunos de los héroes de Shakespeare participan de ese género de cinismo, como el Jaques de *A vuestro gusto,* que en sus ataques a los supuestos valores defiende realmente los verdaderos (y no otra cosa hacen Beatriz y Benedicto). Al tratar de Maquiavelo, más abajo, volveré sobre el problema del cinismo político.

Al igual que no agoté el catálogo de las virtudes fundamentales, tampoco he agotado la lista de los vicios más destacados con lo que llevo dicho. Me gustaría señalar que la jerarquía de los valores (positivos y negativos) experimentó tanto un reajuste como una redefinición y que aunque el sistema axiológico resultante estuviera lejos de ser unitario, lo cierto es que los vicios y virtudes «importantes» siguieron siendo los que más se necesitaban en la nueva situación histórica o los que aparecían con mayor probabilidad, fueran valores humanísticos o antihumanistas.

De las variantes éticas que se apoyaban en un sistema de virtudes, la más flexible procedía de Aristóteles. Según su opinión, como para todos los autores antiguos, el bien moral radicaba en la ejecución de las virtudes, pero en cada uno de los casos individuales era la *phrónesis* la que permitía precisar qué acciones concretas eran virtuosas. El verdadero mérito moral no radicaba sin más en el reconocimiento y aceptación de los valores justos o en la asimilación de los presuntos valores y virtudes, sino más bien en la «perspicacia» con que se ponían en práctica la virtud y las virtudes concretas. Era absurdo e inútil, por ejemplo, que un individuo incapaz de saber cuándo, dónde, con quién, cómo y por qué ser generoso poseyera un carácter «generoso»; poseía esta «virtud» en vano, puesto que no sabía cómo comportarse con generosidad y si no ejercía esta práctica acababa por perder el valor y la virtud por igual. Fue esta ductilidad lo que tanto popularizó la ética de Aristóteles en el Renacimiento. Ya he hablado de la influencia directa que tuvo la teoría del *término medio* en Castiglione y en Bacon, y a éstos podría añadirse Cardano, que se lamenta más de una vez de su carencia de *phrónesis.* No obstante, la flexible teoría aristotélica del valor comienza en este punto a trasvasarse, de manera casi imperceptible, a una nueva forma de ética que no se apoya en la virtud. Por ejemplo, cuando Cardano afirma que no toda constancia es conveniente (puesto que todos deben tener a Diógenes por un rematado idiota que se expone al tórrido sol en verano y abraza las frías columnas en invierno, mientras que es de admirar Bragadino por haber resistido los más horribles tormentos a manos de sus enemigos), no se limita a repetir la teoría del término medio, ya que no sugiere que Diógenes no fuera realmente perseverante y en cambio sí lo

fuera Bragadino (dado que constancia significa perseverar cuando, donde y en el contexto en que sea apropiado); lo que está diciendo realmente es que la constancia, en tanto que virtud, no siempre es razonable, buena y honorable. La práctica de ciertas virtudes no significa necesariamente que un hombre sea moral en su comportamiento.

Cardano analiza la cuestión además desde otro punto de vista. Un hombre puede ser moral aunque no siempre se proponga y practique las virtudes. He aquí otra vez cómo caracteriza su propia ética: «Fiel a mi propósito, no he adoptado el tono de vida que habría querido, sino el que he podido; no he elegido mi camino según el deber, sino según la utilidad, y no siempre he seguido el mismo..., sino que, de tarde en tarde, he ido tomando el que me parecía más oportuno.»[162] El hombre debe saber qué es el bien, pero tiene que actuar según la posibilidad; que se precisa de mucha flexibilidad si se quiere permanecer en la honradez y al mismo tiempo no caer en la desgracia y la miseria. Mientras había existido una ética comunal inmediata, con sus diferencias pero sin contradicciones entre las normas concretas y las abstractas, los hombres habían encontrado una guía segura para no salirse del sistema de normas existente. En tales períodos podía aparecer una opinión como la de Sócrates, a cuyo entender bastaba reconocer el bien para realizarlo, o la de Aristóteles, que amplió esta condición presuponiendo además la necesidad de una disposición caracterológica básica hacia el bien. Pero cuando no hay ninguna ética comunitaria sólida, entonces ni el racionalismo ético de Sócrates ni la modificación aristotélica pueden resultar satisfactorios. El problema no es ya si podemos conocer el «bien» (esto es, el sistema de virtudes que es asimismo la generalización e idealización de la ética consuetudinaria), ni siquiera si el carácter, el aprendizaje y las usanzas arraigadas nos van a hacer posible la obediencia al bien conocido; el problema consiste en que el bien mismo se torna ambiguo. ¿Qué significa ser justo? ¿Qué significa ser constante? En sí mismas —abstractamente— estas categorías significaban cada vez menos. Acabarían volviéndose imperativos morales interiores (para algunos, cuando menos), pero morales en un sentido distinto del de Sócrates. Sócrates fue el primer representante de una moralidad que se había diferenciado de la ética, y sin embargo fue un sistema existente y concreto de normas éticas consuetudinarias lo que transformó en una tabla de postulados interiorizados, subjetivos, en una época en la que el sistema precedente había perdido su validez. La situación renacentista, sin embargo, era del todo diferente. La moralidad moderna, reaccionando ante la condición humana de la sociedad burguesa —a partir por consiguiente del Renacimiento—, no opuso al sistema dado de costumbres éticas otro sistema con-

162. Cardano, *Autobiografía*, ed. cit., pág. 30.

creto de normas éticas sino una tabla de normas abstractas; o por decirlo con mayor precisión: procuró orientarse en el interior del sistema dado de costumbres éticas ayudándose de las referidas normas abstractas. He aquí, por tanto, el origen de la contradicción entre «moralidad» y «legalidad» que Kant observó con tanta perspicacia. Aunque —con lo que volvemos al problema renacentista, la separación de la ética del repertorio de las virtudes— la acción real nunca puede basarse en semejante antinomia. El juicio ético puede tomar la actitud de la moralidad pura, en cuyo caso concluiría que el mundo pertenece a los canallas, que los valores están en bancarrota, que no existe la moral, que la sociedad aparece dominada por la infamia y la miseria. Naturalmente, los juicios éticos también podían adoptar la óptica de la legalidad pura: todo lo que se hace es justo en términos generales y lo demás son sermones, porque el mundo es como es. Pero cuando se actúa rara vez se hace sobre la base de la legalidad pura y nunca sobre la base de la pura moralidad. Lo primero implica un conformismo absoluto y la extinción de la conciencia «privada». Respecto de lo segundo, es imposible actuar desde una perspectiva exclusivamente moral porque a cada paso se tropieza con contingencias, relaciones y circunstancias en que los sistemas axiológicos absolutos se desmoronan o no procuran norte ninguno. Hamlet sabe que tiene que ser justo. Esto en sí mismo no es nada, sin embargo. La cuestión estriba en cómo puede hacerse, en qué caso será justo. Ofelia pretende conservar su honradez. Pero ¿cómo? No hay sistema ético consuetudinario, universal, que ofrezca un terreno tan sólido que proporcione solución alguna a estos problemas (Hamlet envidia a Fortinbrás precisamente porque éste cree en un sistema de valores así). Ahora bien: la pura moralidad y la pura legalidad no ofrecen la menor oportunidad de poner en práctica una ética auténtica, ¿quiere decir esto que no es posible la ética en sí misma?

Por supuesto que sí. Pero estará mucho más vinculada que antes a la opción individual, a la capacidad de tener en cuenta las circunstancias, a la interacción de circunstancia y carácter, y a los dictámenes de la voluntad. El concepto de *phrónesis* adoptó un nuevo significado. No sólo hay que aplicar los valores en general y de modo apropiado a la situación concreta y particular, sino que, además, la jerarquía de los valores debe reelaborarse constantemente en cada situación concreta, rechazando unos, reinterpretando otros, en busca del «término medio» entre lo general y lo particular subjetivo, entre lo necesario y lo posible. Ésta es la nueva ética cuyo nacimiento presenciamos, una ética que pretende establecer el «término medio» entre la moralidad y la legalidad, una ética de lo posible. Los fragmentos de Cardano citados manifiestan la profunda conciencia que tenía de la nueva situación.

A partir del Renacimiento fue necesaria una ética separada de

todo sistema axiológico fijo, que buscara lo posible y resolviera en la práctica la antítesis entre moralidad y legalidad. Naturalmente que esto no significó en modo alguno que este problema, que abarcaba toda la humanidad, se aceptara y resolviera individualmente; por el contrario, la reacción más extendida fue la ubicación en uno u otro polo de la oposición indicada. Los hubo que se impusieron a sí mismos y a los demás los postulados de la moralidad, y que —como no podían vivir en la práctica con arreglo a éstos— luchaban continuamente con sentimientos de culpa; volcaban también sobre los demás imperativos abstractos y rigurosos, y cuando no podían alcanzar la virtud se sentían satisfechos causando la desgracia propia y ajena. Y los hubo que siguieron la opinión y la práctica comunes de atender a los intereses inmediatos y que, tras haberse vuelto conformistas absolutos en virtud de ello, perdían su específica substancia humana —aunque raras veces de modo crónico— y acababan con excesiva frecuencia con remordimientos o contendiendo con el desprecio de la opinión pública hipócrita que ellos mismos habían provocado. Sólo unos cuantos, tras haber tomado conciencia del nuevo *statu quo* ético, aceptaron y llevaron a cabo la dialéctica de la integridad y la posibilidad, no desembocando en el conformismo ni en el moralismo, sino en el estoico-epicureísmo práctico, soslayando de este modo las dentelladas del remordimiento. Casos como este último había habido muchos en el Renacimiento; en la sección donde hemos hablado de la autobiografía he repasado este género moralmente triunfante que va de Petrarca a Montaigne. En el curso posterior del desarrollo burgués el número fue menguando progresivamente, aunque obviamente no se extinguió por completo. Si pusiéramos ejemplos literarios, citaríamos a Tom Jones y Wilhelm Meister.

Si queremos entender con claridad la radicalidad con que se llevó a cabo el divorcio de ética y sistema de valores, bastará comparar las obras de Shakespeare con las tragedias antiguas. En las últimas asistimos a una definición palmaria de quién podía ser héroe dramático y qué virtudes *concretas* tenía que poseer. No hay una sola tragedia antigua donde el héroe no sea valeroso; por lo que toca a las restantes virtudes esenciales, o bien eran las que caracterizaban al héroe trágico como tal o bien era precisamente la ausencia de esta o aquella virtud la que provocaba la falta trágica y llevaba a la catástrofe. No es ésta la menos consistente de las razones por las que la *ignorancia* tenga una función tan importante en la falta trágica del héroe antiguo. No desconocen las virtudes —pues en ese caso no habrían podido ser héroes trágicos en sentido antiguo—, sino más bien las circunstancias en que actúan (véase Edipo). Y en los casos en que no se trata de un acto inconsciente, nos enfrentamos con una violación no de la virtud, sino del modelo establecido o de la medida. Agamenón, Clitemnestra, Electra y Orestes son igualmen-

te justos. Pero en virtud de las transformaciones del sistema consuetudinario comunitario (y por tanto de las transformaciones de los modelos establecidos), el acto de Clitemnestra se vuelve digno de condena, mientras que el acto de su hijo acaba en perdón. También Creonte transgrede la medida al ser inflexible con Antígona. En la tragedia clásica, pues, sólo los *grandes personajes* entran en conflicto recíproco; todos ellos tienen razón hasta cierto punto; y el conflicto nunca se da entre el bien y el mal, porque el mal, en tanto que no valor y carencia, no puede ser una característica del héroe trágico.

Opóngase lo dicho a los héroes shakespearianos. Los unos son débiles (Ricardo II, Enrique VI), los otros mediocres (Enrique IV), inseguros (Hamlet), injustos (Coriolano, Lear), astutos y malvados (Ricardo III), malvados y primitivos (Macbeth), libidinosos (Antonio y Cleopatra). Las virtudes esenciales no sirven ya para describir a estos personajes. Que el héroe sea bueno o malo, así como el papel que venga a ocupar en la jerarquía moral, es algo que se decide siempre *en el curso real y concreto del conflicto específico*. Lo que se ha concretado, lo que se ha vuelto «fijo», no es el sistema de las «virtudes»: la jerarquía axiológica, por el contrario, es la que tiene que cristalizar continuamente en derredor del conflicto en sí. No hay dos obras, no hay dos conflictos en que se decante la *misma* jerarquía de valores.

Podemos poner por ejemplo la «virtud» del honor caballeresco. Su representante más característico, en las obras históricas, es Enrique Hotspur. En sí, el código del honor de Hotspur es bastante atractivo. Y lo sigue siendo mientras sus obligaciones son las tradicionalmente caballerescas: combatir al servicio de su rey. Pero en cuanto su familia, llevada de un género de interés muy moderno, se aprovecha de su anticuado código para atraerlo a su servicio y hacer que tome las armas contra Enrique IV, se transparenta en el acto que el honor caballeresco es, en tales circunstancias, una insensatez; hace que Hotspur parezca casi ridículo y lo que le rodea no es ya un aura de grandeza, sino de inopia. De tal modo, en el curso de los conflictos, Hotspur va descendiendo más y más en la escala axiológica concreta hasta el punto de que ya no nos quedan lágrimas para él cuando muere. El valor es lábil, entonces: el *locus* moral no depende de las virtudes concretas. Y así —en comparación con la tragedia antigua—, lo que cambia no es sólo el contenido de valor de la virtud caballeresca, sino también su nivel de grandeza, mientras que no hubo nada que cambiara el lugar de Clitemnestra, por ejemplo, en el plano de la grandeza, por más que hubiera pasado ya el tiempo de su concepción ética.

Pero vayamos un poco más allá: en las piezas de Shakespeare, a diferencia de las tragedias clásicas, no asistimos ya al conflicto entre una grandeza y otra. En términos generales, hay como mínimo tantos niveles de grandeza como planos morales. Se ha se-

ñalado con frecuencia que en las tragedias shakespearianas hay abundancia de personajes cómicos y grotescos. Esto es reflejo de la heterogeneidad de la vida social. El mismo conflicto puede enfocarse de formas diferentes, según el estamento o clase social a que pertenezca el individuo, su ética particular, su perspectiva general, etc. Podemos ver aquí toda una gama de formas individuales de solucionar la relación dialéctica entre legalidad y moralidad. El juicio social e histórico surge como *resultado final* de esos enfoques y juicios particulares y diversos. Es justamente el proceso opuesto al que se daba en la tragedia antigua; en ésta se encontraba ya dado el marco social cuando tenía lugar la acción puesto que ya existía una ética comunitaria en cuyo interior el individuo podía encontrar normas axiológicas seguras. Por este motivo, el coro, encarnación de la ética comunitaria, podía desempeñar un papel y emitir su opinión.

Debemos dedicar una consideración particular al retrato de la grandeza del mal. Un vistazo al sistema de ideales de la Antigüedad nos bastará para ver que el mal nunca era grandioso. En la tragedia clásica no hay verdaderos «malvados», como tampoco en la comedia, donde la corrupción se combina con lo soez y el ridículo. La corrupción sólo aparece como grandeza al filo de la decadencia de la Antigüedad. Pero entonces se trata siempre de una fuerza inequívocamente *negativa* y unívocamente *destructiva*. Su encarnación es Satanás, ser trascendente del que surge todo el mal del mundo terreno. Así, aunque el mal puede ser una fuerza grandiosa y demoníaca, tiene un lugar predeterminado en un sistema de valores fijo. Todos los pecados parten del principio trascendente del mal (y todos saben lo que es el pecado). Desde esta óptica no importa que la concepción de Satanás sea católica o maniquea. Satanás, o el pecado, se apodera de sus víctimas mediante las tres flaquezas humanas: el amor al dinero, el deseo carnal y la sed de poder. El cristianismo juzgó estos tres impulsos de forma inequívocamente negativa, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media. El poder de Satanás, el mal, destruye pero no construye, aniquila pero no crea. Si luchamos contra él y lo derrotamos, volverá a instaurarse el mundo del «bien», un mundo puramente positivo.

El ateísmo práctico del Renacimiento puso en crisis este tipo de interpretación del mal. (Su resurrección en el protestantismo y en la Contrarreforma —relativamente— merece un estudio aparte.) En primer lugar, los tres pecados mediante los que Satanás podía penetrar en el alma humana dejaron de ser pecados. En el primer Renacimiento —según se ha señalado— el amor al dinero no era ya un pecado, como tampoco lo eran la voluptuosidad y la sed de poder. También aquí basta con remitir a los relatos de Boccaccio. Satanás ha perdido el suelo en que se apoyaba. En la misma época, además, la problemática del mal pasó a figurar en último plano. La concepción antigua de que el mal

no podía tener grandeza jamás volvió a resucitarse, sobre todo en las ciudades-estado.

Sin embargo, a fines del siglo XV y en el curso del XVI, la historia y la ideología volvieron a experimentar una transformación. En virtud de la disolución definitiva de la *polis* y de la combinación a partir de entonces de las fuerzas maduras del capitalismo con ciertos brotes feudales, en Italia inclusive, la sublimación ética del ansia de poder y el deseo carnal fue contrarrestándose cada vez más. En Inglaterra, donde el proceso de la acumulación originaria se llevó a cabo con feliz término, la ambición de dinero y poder se destacó de manera incluso más manifiesta. (No hablo de la sexualidad porque sólo aparece como fuerza «demoníaca» en las leyendas de Fausto y Don Juan y nunca se torna universal.) Una vez más queda claro que el deseo de poder y dinero son fuerzas del *mal*. Y gradualmente se va dilucidando además que se trata también de fuerzas *grandiosas*, puesto que van arrastrando consigo a la sociedad toda, homogeneizando las relaciones sociales y dándole su matiz subyacente. Pero también se vuelve patente que se trata en realidad de fuerzas muy concretas. El mal, en tanto que algo grande y poderoso, tal y como se plasmó durante este período, no es ya el principio satánico, abstracto y trascendente, sino un espíritu mucho más concreto: el espíritu del capitalismo.

El dinero no se limita ahora a ser el «oro»; lo que estimula a los hombres a procurárselo no es el *auri sacra fames*. No citaré para demostrarlo los archiconocidos versos shakespearianos que hablan (en el *Pericles*) del «pez grande» que devora al «pequeño», ni tampoco el célebre monólogo (del *Timón*) sobre el dinero, analizado por Marx. Me remitiré por el contrario a un pasaje menos conocido a fin de caracterizar el complejo ideológico concreto de la época: la invectiva de Volpone en la obra de Ben Jonson. «Buenos días al día y después a mi oro... Bien hicieron los sabios poetas en titular con tu glorioso nombre aquella edad que tuvieron por la mejor de todas; porque tú eres la mejor de las cosas, y sobrepasas muy mucho todo estilo de gozo, en hijos, padres, amigos o cualquier otro soñar despierto sobre la tierra... Tú eres virtud, fama, honor y todas las cosas. El que puede alcanzarte será noble, valiente, honrado, sabio...»[163] El valor del oro, pues, no se encuentra en el *placer* que puede procurar (que era el encanto característico del Satanás cristiano), sino en la extensión generalizada de las relaciones mercantiles, la transformación del dinero en un equivalente general del valor, el desarrollo de toda relación humana en el interior de relaciones utilitaristas; cuando llegue el momento en que todo pueda comprarse, aquel que posea el dinero lo será *todo* y el que carezca de él no será *nada*.

163. *Volpone o El zorro*, en Ben Jonson, *Teatro*, Hachette, Buenos Aires, 1958, págs. 47-48.

De manera similar, también el poder significa otra cosa bien diferente de su sentido anterior. Los dramas centrados en el poder no lo son en razón del uso demoníaco de ningún poder heredado, sino más bien de la *conquista* del poder. Las viejas formas del poder posibilitaban el *abuso* del mismo; las nuevas dan paso a la derrocación de toda ética previa, toda serie de normas y sistemas consuetudinarios. El poder es ya una manifestación de *autonomía*, un producto de la libre opción: una opción a cuyo tenor se puede conseguir no sólo cierta posición, sino también el contenido de la posición y la libertad de su uso.

El «mal» tradicional adquiere así forma concreta en este contexto: en el espíritu del capitalismo. No hay que simplificar las cosas, naturalmente. Pocos son los malvados del teatro renacentista que «simbolicen» sin más el capitalismo; puede que Volpone sea el único ejemplo patente. Difícilmente podríamos decir tanto de Ricardo III o Edmundo, ni siquiera del Fausto de Marlowe. En las palabras de este último afloran los deseos *concretos* que han echado raíces en el alma del hombre del Renacimiento: «Concreta tus estudios, Fausto, y comienza a sondear la profundidad de lo que sondear quieres. Habiendo comenzado por ser un teólogo aparente llegaste a los extremos de todo arte... Sé, pues, médico, Fausto, amontona oro y eternízate por alguna maravillosa cura.»[164] Sondear las profundidades, llegar «a los extremos de todo arte», ser algo «aparente», lo que no se es en realidad, conseguir riqueza y gloria, obtener poder eran las aspiraciones más frecuentes que el capitalismo insufló al hombre del Renacimiento. De Ricardo y Edmundo, cuya función histórica es bastante distinta, podemos afirmar cuando menos que deben su existencia y su creación al reconocimiento del mismo problema.

Así es como el colosalismo del mal se convierte en materia prima de la realidad y en tema de representación artística. La cuestión, sin embargo, estriba en saber si el mal se ve bajo idéntica óptica que bajo el cristianismo.

Basta echar una ojeada a la historia de Fausto para darse cuenta de que no. El mal es una fuerza grandiosa, pecaminosa y amoral. Pero al mismo tiempo no es ni por definición ni en absoluto una fuerza negativa. En otras palabras: su participación negativa en lo moral, su pecaminosidad, no lo vuelven negativo en términos generales ni tampoco inequívocamente destructor. El mal no debe ya su grandeza a su poder destructivo tan sólo, sino también a su carácter *ambiguo*. El capitalismo fue el que alumbró ese fenómeno que Hegel (en las sombras del ocaso, cuando la lechuza de Minerva había alzado el vuelo) llamó papel histórico-universal del mal.

Debo decir algo en primer lugar de la sed de conocimientos.

164. *La trágica historia del Doctor Fausto*, en Christopher Marlowe, *Teatro*, José Janés, Barcelona, 1952, pág. 114.

Objetivamente, el sondeo de las profundidades de todo misterio, la revelación de los secretos de la naturaleza, se dio de manera paralela a la evolución del capitalismo. El desarrollo de los medios de producción y la universalización de las relaciones utilitarias fueron dos facetas de una única e idéntica fase del desarrollo histórico. Simbólicamente podría resumirse con la siguiente fórmula: el vicio puede ser la catálisis del bien.

Por supuesto, no se trató más que del punto de partida; el arte y la ideología fueron más allá en el terreno de la realidad. El vicio y el mal llevan a cabo el juicio de la historia y con astucia incesante pueden aniquilar un mundo perverso. Esto es lo que hace Ricardo III y ésta es la razón por la que Margarita, apercibida del papel histórico del mal, dice: «Ricardo todavía vive, negro espía del infierno, reservado como solo *agente* para el tráfico de las almas que le envía; pero al alcance, al alcance se halla también su lastimoso fin, que nadie deplorará.»[165] El mal, empero —en calidad de grandeza—, puede cumplir su misión histórica también de otra manera, y en no menor medida mediante la acción política. En ella lo que es moralmente erróneo en sentido abstracto puede llevar a buenos resultados, mientras que lo que es moralmente bueno puede tener consecuencias perniciosas. Ejemplo de lo segundo es el Bruto shakespeariano, que con su desmedido afán moralizador conduce a la ruina la empresa que comparte con Casio. Pero si pretendemos hablar de la primera situación, tenemos que fijarnos detenidamente en Maquiavelo.

Hasta el momento he venido repasando las formas en que la moralidad se separa de la escala de los valores. Ahora, sin embargo, ha llegado el momento de analizar el reflejo de este proceso en la ética del período histórico en estudio. Maquiavelo fue el genio que lo captó con todas sus implicaciones; en sus obras tenemos un análisis total de la dialéctica de la moral renacentista y, paralelamente, la formulación teórica de la función histórica del mal. Ante este punto particular deberemos recapitular un tanto lo que se ha dicho en nuestra revisión del sistema de las virtudes, esta vez únicamente desde la perspectiva de la ética.

Fue la filosofía florentina la que siguió con mayor rapidez el curso del desarrollo que partía de la ética comunitaria y desembocó en la separación de ética y escala fija de valores. En el espacio de cincuenta años dio fin a este itinerario «clásico». Podemos remitirnos de nuevo, en este sentido, a los puntos de semejanza y desemejanza con Atenas. La primera reacción ética a la disolución de ambas comunidades fue la aparición de una forma de conducta basada en la *moralidad* (Sócrates y Pico della Mirandola). En Atenas, sin embargo, no se dio como consecuencia ninguna escisión entre ética y sistema de valores, mientras que en Florencia se dio casi como resultado directo. En

165. Shakespeare, *La tragedia de Ricardo III*, en *Obras completas*, pág. 785.

primer lugar, la ética comunal era ya más heterogénea y, mientras la producción de mercancías no era más que una fuerza desintegradora en el contexto ateniense, en Florencia promovió el desarrollo de las relaciones sociales, en sus tendencias fundamentales, al tiempo que rompía los límites de la ciudad-estado. Ésta es la razón por la que la filosofía florentina, Maquiavelo en primer lugar, pudo plantear a la posteridad *problemas* cuya solución se busca incluso en la actualidad.

La ética comunitaria (*Sittlichkeit*) se mantuvo intacta hasta Ficino. He aquí lo que escribió al respecto el neoplatónico florentino: «El mal humano es lo deshonesto; en lo honesto consiste su bien. No hay duda de que las leyes y disciplinas se esfuerzan únicamente en dar a los hombres tales normas de vida que se guarden de lo indigno y pongan en ejecución lo que es honesto. Las cuales cosas apenas se pueden conseguir al cabo aun contando con mucho tiempo, con leyes y ciencias casi innumerables; y todo esto el sencillo Amor lo puede obtener en poco tiempo. Porque la vergüenza aparta de las cosas indignas; y el deseo de ser excelente arrastra a los hombres a las honestas. Y estos dos objetivos, por ningún otro medio que por Amor pueden alcanzar los hombres con mayor facilidad y presteza.»[166] Ficino parte de las siguientes premisas: *a*) el bien del individuo es lo que cuenta éticamente en la comunidad; *b*) todo ente pugna por alcanzarlo; *c*) la ética se apoya en una gama de preceptos y enseñanzas y el desvío de éstos provoca vergüenza; por último, *d*) el mejor modo de ajustarse a la ética es mediante el amor (y esto es lo que caracteriza específicamente la filosofía ficiniana).

En Pico della Mirandola, *todas* las premisas de Ficino se han transformado en lo contrario. Según éste, aquello que la comunidad tiene por ética no es bueno en su mayor parte; el bien es lo que el individuo persigue, lo que hace a pesar del mundo. Las costumbres de los hombres son *malas*, sus opiniones *falsas*: «Porque ni ellos mismos saben lo que hacen, sino que, como el que nada en un río, se dejan arrastrar por la fuerza de las costumbres nocivas, del mismo modo que se deja llevar por la corriente.»[167] Y aconseja a continuación, a su primo predilecto: «Deja que se recoman, deja que murmuren, que resoplen: tú sigue hasta el final el camino que te has propuesto y no te dejes turbar.»[168] Lo que aquí se opone a la ética consuetudinaria del mundo es una moralidad puramente personal: el único apoyo del hombre es él mismo y debe seguir su camino mal que pese a los demás. Ahora bien: ¿cuál es la enseñanza que nos permite, mal que pese al mundo, aferrarnos a esta moralidad exclusiva? En opinión

166. Marsilio Ficino, *Sopra lo amore*, ed. cit., pág. 16.
167. Pico della Mirandola, *Lettere a Gian Francesco*, ed. cit., pág. 34. (Carta de 2-7-1492).
168. *Ibid.*

de Pico, el Evangelio: «Porque si el Evangelio dice la verdad, si es difícil que un rico entre en el reino de los cielos, ¿por qué nos esforzamos en acumular tesoros? Y si es cierto que no debemos buscar la gloria que se ha concedido a los hombres, sino la que nos viene de Dios, ¿por qué prestamos atención al juicio de los hombres?»[169]

Obviamente no significa esto que Pico fuera más religioso que Ficino. A medida que se hacía evidente la disolución de la *polis* florentina, fueron los rasgos exclusivamente *negativos* de la evolución burguesa los que se transparentaron a modo de consecuencia; la ética del dinero tenía que confrontarse con el Evangelio, y no en cuanto a su cualidad evangélica, sino en cuanto a su interpretación anticapitalista.

Éste es el problema con que se enfrentó Maquiavelo. Los juicios que emite acerca de la Florencia de su tiempo, así como de su ética, son tan negativos como los de Pico y Savonarola. Pero su oposición adoptó el cariz de *programa* y, ciertamente, éste fue un programa de *alternativas*: o se volvía a la antigua *polis* y su ética comunitaria o se rechazaba de golpe el ideal de la *polis* y se emprendía el camino de la creación de una monarquía absoluta a nivel peninsular, aceptando la situación ética que el capitalismo contemporáneo había propiciado y, además, llevándola a su conclusión lógica. Las polémicas seculares e innumerables pseudointerpretaciones que han venido rodeando la figura de Maquiavelo derivan de este planteamiento alternativo del problema. De aquí que algunos hayan visto en él *sólo* a un apologista de la monarquía absoluta y, además, a un apóstol de la cínica ética burguesa, el «maquiavelismo» político, mientras que otros hayan visto *exclusivamente* en su persona al republicano y al plebeyo (caso de Rousseau) que trató el tema del *Príncipe* únicamente en tono satírico. Revisaremos más abajo las concepciones políticas de Maquiavelo; aquí, por lo pronto, me gustaría repasar someramente sus consecuencias éticas.

Al igual que Rousseau —que estaba en lo cierto al ver aquí un punto de contacto— Maquiavelo distingue entre pueblos «corrompidos» y pueblos «no corrompidos». La moral de los pueblos no corrompidos es límpida, sus hombres siempre están dispuestos a defender a la patria, todos observan las leyes. Así fueron los romanos, por ejemplo, hasta el advenimiento del Imperio. Es cierto que Maquiavelo habla con gran entusiasmo de la «moral pura», pero ésta —dice— existe sólo en las repúblicas seguras. «Donde la masa no está corrupta, los motines y restantes escándalos no perjudican; donde lo está, las buenas leyes nada remedian.»[170] ¿Qué es lo que causa la decadencia de las costumbres

169. *Ibid.*, pág. 342. (Carta de 5-5-1492).
170. Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, en *Obras*, Vergara, Barcelona, 1961, pág. 327.

morales? Ni más ni menos que el fomento de *la distribución desigual de la riqueza.* En la sociedad dividida en ricos y pobres pueden darse leyes óptimas, pero éstas no preservarán las buenas costumbres. Una sociedad así no puede gobernarse ya al viejo estilo; como *ya no* existe una ética comunal al modo antiguo, es absurdamente idealista, políticamente hablando, confiar en el apoyo de semejante modalidad de ética. La política y la ética deben ajustarse a la situación; de lo contrario la sociedad irá derecha a su ruina.

En su conjunto, la concepción de Maquiavelo no sólo es diáfana, sino también certera. Las grandes ciudades-estado se basaban en una relativa igualdad de riqueza (Atenas y el primer período romano) y fueron las violentas desproporciones en el seno de las capas dominantes lo que de hecho abortó el curso floreciente de la *polis.* Al lado de tan descomunal perspicacia, la frecuente inexactitud de sus interpretaciones históricas particulares deja de tener importancia (como cuando atribuye a los Gracos —entre otros— la responsabilidad de la caída de la República romana, sin caer en la cuenta de que la reforma agraria propuesta por ambos hermanos presuponía un enfoque paralelo al suyo [de Maquiavelo]).

Sin embargo, el secretario florentino no duda de la «corrupción» de sus contemporáneos (en lo que vuelve a coincidir con Rousseau), pero como la ética de éstos difiere de la de los pueblos no corrompidos precisa de un tipo de acción distinta. Al analizar este punto es cuando separa la ética de la escala de valores.

Los conceptos de Maquiavelo y Rousseau entran en liza, sin embargo, en lo que respecta a la interpretación de la «naturaleza humana». Nada más alejado del pensamiento de Maquiavelo que una perspectiva históricamente antropológica. Por lo que a la antropología se refiere, es más bien un precursor de Hobbes; da por sentado que la «naturaleza» de los hombres de su tiempo es la «naturaleza humana». La expresión «no corrompido» no significa sólo «aún no corrompido», sino que además remite a la actitud ética de un dilatado período histórico en el que los individuos acaban por acostumbrarse a la conducta ética de la *polis.* «No corrupción», pues, ha de entenderse en relación con la *historia de la humanidad,* pero únicamente en lo que respecta a un pueblo en un solo *ciclo* histórico. Cierto que también se refiere a los «orígenes» de la historia humana. Los hombres vivían al principio esparcidos, como los animales; se «aliaron» en derredor de un adalid y entonces apareció la idea de justicia. Sólo en ese momento es cuando comienza la vida política real, así como un orden fundamentado en la ética apropiada. Se echa a andar bajo la égida de un príncipe, se continúa con el gobierno de los nobles y después con el del pueblo, al que sucede (en un nivel superior o no) otra vez un príncipe. «Las repúblicas se gobernaron y se

gobiernan según este ciclo»,[171] escribe. En medio de tantas vicisitudes humanas, sin embargo, *la naturaleza humana sigue siendo la misma*; sólo varían sus funciones y las formas en que se manifiesta.

¿Qué es la «naturaleza humana», según Maquiavelo? «Aquel que forma una república y le da leyes tiene que presuponer que todos los hombres son malos y que harán uso de su maldad siempre que tengan ocasión de ello.»[172] Y prosigue: «Los hombres se portan bien por necesidad; pero donde hay motivo de elección y puede obrarse con libertad, todo se llena repentinamente de confusión y desorden.»[173]

Al forjar su ética, Maquiavelo no parte de ningún sistema de valores, sino de la «naturaleza humana». Cierto que también fue, en cierto modo, el punto de arranque del pensamiento estoico-epicúreo, pero este último sistema fomentó la norma de «vivir según la naturaleza» únicamente en relación con la naturaleza *del individuo*. Un hombre consciente y de elevadas miras (tales eran los estoicos y epicúreos) puede ponerse a considerar su propia «naturaleza» sin por ello tener que rechazar de necesidad el sistema tradicional de valores morales. Dado que el objetivo principal de la conducta era llevar una vida buena y honesta, tener en cuenta la propia naturaleza era lo mismo que reconocer las vías y oportunidades mediante las que se podían realizar los principios y actitudes éticas abstracto-generales según la propia naturaleza. Maquiavelo, sin embargo, empieza por considerar la «naturaleza» de los *otros* individuos. Uno ha de contender siempre, en el curso de la acción, con otro individuo, o mejor todavía, con una multitud infinita de semejantes que ni tienen altas miras ni en su mayoría persiguen, en última instancia, objetivos éticos. Si se contiende con la naturaleza del «otro» y se conducen las propias acciones y los juicios propios consecuentemente, hay dos soluciones posibles: o condenar a la humanidad por su «naturaleza perversa» (ésta es la perspectiva de la «moralidad», solución de Pico y Savonarola), o encontrar ese margen de actividad con cuya ayuda las «naturalezas perversas» pueden canalizarse hacia acciones y resultados relativamente buenos. Esta última es la solución de Maquiavelo.

Miremos más de cerca en qué consiste la naturaleza «perversa». No se trata del «mal», que constituye una búsqueda consciente de la iniquidad; sino sencillamente de la ausencia de toda búsqueda del bien, la carencia de objetivos éticos ideales. En resumen: «Los humanos apetitos son insaciables: la naturaleza les capacitó a poder y querer desear todo y la fortuna a conseguir poco, y de ello resulta de modo constante el disgusto en el es-

171. *Ibid.*, pág. 259.
172. *Ibid.*, pág. 262.
173. *Ibid.*, pág. 263.

píritu. El fastidio de lo que se posee...»[174] Ante todo, pues, se trata de la carencia de los antiguos frenos de la *polis*, la insatisfacción perpetua, la situación humana creada por la producción burguesa y las relaciones sociales burguesas. «Una parte (del pueblo), la más reducida, aspira a ello (recuperar la libertad) con el propósito de mandar, y que la restante, la mayoría, busca la libertad para vivir segura»:[175] consecuencia necesaria de la división entre burguesía y ciudadanía, que redunda en la enajenación popular de la política y en la búsqueda, en medio de las tormentas de la acumulación originaria, una seguridad sospechosa. «Puesto que (los hombres) son malos... no te guardarían su palabra...»[176] Y «los hombres vacilan menos en hacer daño a quien se hace amar que a quien se hace temer, pues el amor emana de una vinculación basada en la obligación, la cual (por la maldad humana) queda rota siempre que la propia utilidad da motivo para ello».[177] El motivo más poderoso, el incentivo de todas las acciones humanas, es el egoísmo. El autointerés, sin embargo, exige satisfacción inmediata. Los hombres buscan provecho y pronto, hay que satisfacerles en seguida o encauzar su egoísmo recurriendo al miedo: «Ésta es la causa de que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados perecido. Pues... el carácter de los pueblos es inconstante: resulta fácil convencerles de una cosa, pero es difícil mantenerlos convencidos. Por eso conviene estar preparado de manera que cuando dejen de creer se les pueda hacer creer por la fuerza... Esto fue lo que ocurrió en nuestra época a fray Jerónimo Savonarola, el cual cayó junto con sus nuevas instituciones tan pronto como la multitud empezó a perder su confianza en él, pues carecía de medios para conservar firmes a su lado a los que habían creído y para hacer creer a los incrédulos.»[178] Pero la búsqueda del beneficio inmediato y el deseo de la pronta satisfacción del egoísmo vuelven frecuentemente a los hombres estúpidos, irracionales, manipulables y apegados a las apariencias; son tan fatuos, tan obedientes a las necesidades momentáneas que quienquiera que quisiese engañarlos encontraría siempre a más de uno dispuesto a dejarse embaucar: «Porque en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son... ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos.»[179] «Los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio.»[180]

Si revisáramos todos los pasajes donde Maquiavelo analiza la

174. *Ibid.*, pág. 482.
175. *Ibid.*, pág. 322.
176. *El Príncipe*, Materiales, edición de Miguel Angel Granada, Barcelona, 1979, pág. 162.
177. *Ibid.*, pág. 158.
178. *Ibid.*, pág. 94.
179. *Ibid.*, pág. 157.
180. *Ibid.*, pág. 159.

«maldad» de la naturaleza humana, no encontraríamos el menor ejemplo de *búsqueda deliberada del mal.* Lo que Maquiavelo describe como «naturaleza perversa» no es más que una ética homologada por las relaciones de interes, ni más ni menos que la ética práctica generalizada de la sociedad burguesa. Maquiavelo nos ofrece por adelantado los *facta* éticos que ofrecí al principio del capítulo cuarto, extractados del *Manifiesto Comunista.*

Maquiavelo se da cuenta cabal de que el interés es el motivo de las acciones humanas y no los principios y normas éticas, los valores y las virtudes. Sin embargo, ello no quiere decir que negara la cualidad incentiva y estimuladora de las normas y valores referidos. Cierto que pueden servir, siempre que estén en armonía con el interés. El terreno ético posee entonces cierta autonomía, cierto poder, cierta capacidad para moldear acicates, pero sólo de manera secundaria y derivada, porque el terreno ético está frecuentemente determinado por el interés y en múltiples sentidos. Maquiavelo no afirma, sin embargo —al contrario que muchos exponentes posteriores de la teoría burguesa del egoísmo— que la busqueda del interés propio conduzca *necesariamente* al bien, sino que *puede* conducir al bien, aunque en sí misma —como valor en sí— no sea buena de ninguna de las maneras. Si al plantearnos nuestro radio de acción tenemos en cuenta que el otro (o los demás) persigue su interés, nuestros actos —aunque puedan ser malos si se juzgan según su propio valor— pueden, con vistas a sus *resultados*, conducir al bien; pero si partimos (erróneamente) de la premisa de que los hombres se dejan llevar por los valores, nuestros actos (por buenos que sean en sí mismos) acarrearán malas consecuencias porque no se habrán centrado en su objetivo.

He de subrayar nuevamente que Maquiavelo no niega en principio que la ética juegue algún papel en la gama de los estímulos. Pero —como hemos visto— hace derivar su función, no de la «naturaleza humana», sino de la *costumbre,* que en su opinión también se basa, en última instancia, en el interés. Los pueblos «no corrompidos» son los que se han acostumbrado a las acciones virtuosas y a dejarse conducir por los incentivos éticos. Por esto no existe ni la mínima contradicción lógica en el hecho de que Maquiavelo pueda analizar en *El Príncipe* la posibilidad de manipular a los hombres mediante el interés y al final de la obra afirma de pronto, citando a Petrarca, que «el antiguo valor / en el corazón italiano aún no ha muerto».

Puede afirmarse que Maquiavelo opone una *ética de la experiencia* (la observación imparcial de los hechos) a las especulaciones éticas. Expone la realidad en toda su crudeza, incluso acentuando sus perfiles. Semejante insistencia conduce a cierta unilateralidad, pero se trata de la unilateralidad de todos los grandes descubrimientos. Borra de un plumazo la ética de la vir-

tud para escribir encima una teoría ética del interés. En este contexto teórico, el criterio fundamental fue para Maquiavelo el de *las consecuencias.*

No es que la ética hubiera tenido consecuencias inestimables hasta el momento; según determinada ética de la virtud (Platón y Aristóteles, por ejemplo), el juicio ético debe tener en cuenta también las consecuencias de los actos. Pero en ambos pensadores griegos las consecuencias constituían un *factor extramoral.* Por un lado se consideraban accidentes que podían evitar el cumplimiento de una intención recta, o bien desviar un mal proyecto hacia un objetivo bueno. Por otro, la consecuencia —para Aristóteles, que percibió todo esto de manera brillante— era problema del *conocimiento.* Según el Estagirita, *la ignorancia de las circunstancias* podía frustrar las mejores intenciones. Pero de aquí se colegía que el individuo mal avisado que buscaba el bien infructuosamente seguía siendo tan «bueno» como si hubiera visto satisfecha su búsqueda, aunque no su *acción.* Un hombre justo podía cometer una injusticia y un hombre injusto podía realizar una obra justa. Por supuesto, si el hombre justo cometía injusticias con frecuencia podía acostumbrarse a ello y en consecuencia se tornaba injusto. Pero no se trataba ya de las consecuencias, sino de una serie de actos que influían las motivaciones futuras del sujeto agente. La filosofía, en consecuencia, se desinteresó tanto como la tragedia en los conflictos planteados por los resultados imprevistos y no deseados.

El problema de las consecuencias, sin embargo, no aparece en Maquiavelo en este sentido, por lo menos no de manera exclusiva, ya que anticipa la proposición aparentemente paradójica de que hay buenas obras que a veces *no pueden llevarse a cabo con buenos propósitos*; para la obtención de ciertos resultados positivos se necesitan motivos negativos. Más aún, mantiene la opinión al parecer más paradójica todavía de que si un individuo obtiene buenos resultados con malas intenciones y malas obras, no sólo será buena la obra y el sujeto seguirá siendo malo (como en Aristóteles), sino que, además, el sujeto agente será mejor que si hubiera alcanzado un mal fin con buenas intenciones: «César Borgia era considerado cruel y sin embargo su crueldad restableció el orden de la Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano... el duque había sido mucho más clemente que el pueblo florentino, que por evitar la fama de cruel permitió en última instancia la destrucción de Pistoya.»[181] En definitiva —y aquí volvemos a nuestro antiguo problema—, la condición imprescindible para la acción adecuada es *el conocimiento de los hombres.* Un conocimiento de los hombres, además, que *siempre supone lo peor en los hombres.* Por ejemplo, cuando Maquiavelo quiere demostrar que el príncipe no debe

181. *Ibid.*, pág. 156.

mantener la palabra dada, aduce: «Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían su palabra— tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya.»[182]

Maquiavelo entendió con claridad que cuanto mayores fueran las repercusiones de la propia actividad —cuanta más gente quedara afectada por ella— tanto mayor debía ser la importancia de las consecuencias en nuestro juicio sobre ellas. En la ética del hombre público, político, estadista o príncipe, lo *único* decisivo debe ser el resultado. Un imperativo *ético* que ha de pesar sobre ellos es no vacilar frente a *ningún* tipo de maldad ante la perspectiva de un buen resultado. Cuanto más privada la vida de un hombre, tanto más se podrá «permitir» el soslayo de errores, porque el efecto de sus obras carece de largo alcance y sus consecuencias son escasas. De la ética maquiaveliana *sensu stricto* hablaré más abajo. Por el momento me gustaría subrayar tan sólo que no hay ninguna muralla china que se alce entre la ética política y la conducta ética en general. Y ello, en primer lugar, porque las afirmaciones acerca de la «naturaleza humana» y los estímulos humanos son, naturalmente, verdaderos en términos generales, ya que éstos han de someterlos a confrontación tanto el individuo particular como el político. En segundo lugar, si bien el particular puede permitirse pasar por alto ciertos errores (asesinato, incumplimiento de palabra, etc.), no puede en cambio atenerse a ninguna escala de virtudes fija porque éstas no son realizables en la práctica. En tercer lugar —pero no de menor importancia—, Maquiavelo no estimaba demasiado la forma de vida y la moralidad del hombre entendido como un simple particular. La mayor pasión de su vida se centraba en el renacer de Florencia y de Italia toda; el *pathos* político impregnaba su pensamiento y sus actos con enorme intensidad y fue capaz de comprender el fatal abismo social en el que su patria estaba a punto de hundirse con clarividencia tal que le impedía considerar grandes, dignos de elogio y ejemplares a los que se retiraban a una tranquila existencia burguesa y preferían «lavarse las manos», opuestamente a aquellos que estaban preparados para asumir responsabilidades morales a fin de recuperar Italia: «No se debe, en consecuencia, dejar pasar esta oportunidad para que Italia encuentre, después de tanto tiempo, su redentor. No puedo expresar con qué amor sería recibido en todos aquellos territorios que han padecido estos aluviones extranjeros, con qué sed de venganza, con qué firme lealtad, con qué devoción, con qué lágrimas.»[183]

Importa tener en cuenta este sentimiento para apreciar la parcialidad que —como hemos visto— caracterizó los juicios de

182. *Ibid.*, pág. 162.
183. *Ibid.*, pág. 212.

Maquiavelo, no sólo relativos a la ética política, sino también a la ética en general. En Inglaterra, donde el período isabelino acabó por abrir amplísima brecha al desarrollo capitalista, había mayores oportunidades de dejar al desnudo las *contradicciones internas* de la conducta ética dictaminada tan tajantemente por Maquiavelo. Cuando analiza la hipocresía, por ejemplo, el secretario florentino no realza sino su necesidad en la acción política (y la mayoría de las veces en todo tipo de acción) y su capacidad de propiciar buenos resultados, por lo que no cabía su condena desde una perspectiva moral. Bacon, como hemos visto, planteó el problema del *extremo* hasta el que la hipocresía podía conciliarse con la honradez y en qué circunstancias conducía a la miseria moral del hipócrita. Fue en Shakespeare, no obstante, donde afloró a la superficie toda la dialéctica moral del asunto. Al igual que Maquiavelo, del que aprendió mucho, Shakespeare entendió claramente que el mal procede muchas veces del bien y el bien del mal a su vez, y no sólo en el campo político (a cuyo propósito he citado varias veces el ejemplo de Bruto), sino también en el terreno de la vida privada (como en los conflictos que se desatan en *Medida por medida* y *A buen fin no hay mal principio*, título este último sospechosamente programático).[184] Pero en la mayoría de sus obras la cuestión no es saber si el mal puede proceder del bien en términos generales, o el bien del mal, sino *la clase* de mal que puede proceder del bien; *hasta dónde* se puede embarcar el hombre en el mal, y *de qué forma*, para obtener buenos resultados; *cuándo* destruye moralmente al sujeto agente y cuándo no. Puede afirmarse que en los conflictos concretos de sus tragedias, Shakespeare aplica también la teoría del término medio al pensamiento de Maquiavelo.

Resulta difícil llamar moralista a Shakespeare, dramaturgo cuyo protagonista predilecto atraviesa sin pestañear al padre de su amada y envía a la muerte con toda tranquilidad a sus dos amigos de la infancia. Sin embargo —como ya he dicho— *en todo caso concreto* se delinean con especificidad los perfiles del «cuándo», «hacia quién» y «hasta dónde». He aquí unos pocos ejemplos: los malvados shakespearianos —los destrozados moralmente a causa de sus villanías— no son nunca de la clase de personajes que cometen un solo delito, sino de aquellos que son culpables de toda una serie de transgresiones. Además, en dicha «serie» hay *sin excepciones* un delito que por lo común representa la culminación de la perversidad: *el infanticidio.* El infanticidio nunca puede hacerse para bien, no sólo porque se extermina a un inocente (y por consiguiente resulta injustificable hasta en términos

184. El título original de la obra de Shakespeare es, como sabe el lector, *All's well that ends well*, literalmente: «Bien está lo que bien acaba», según se ha traducido numerosas veces. (*N. de los T.*)

maquiavelianos), sino también porque constituye un acto *absurdo e innecesario*, ya que su motivo siempre es el *miedo*. No obstante —y he aquí una novedad respecto de Maquiavelo—, no se llega casualmente a estos actos insensatos e innecesarios, ultrajantes en sí mismos y por sus consecuencias, sino que son efecto necesario de la conducta total de los personajes que los cometen. Y aquí penetro en un ámbito en el que las observaciones de Shakespeare corrigieron en cierto modo las de Maquiavelo: me refiero a la cuestión de la ambigüedad del *deseo de poder*. Para Maquiavelo no existía más que un tipo de sed de poderío. Era el impulso que hacía príncipe al príncipe y le impelía a actuar. Escribe: «Verdaderamente es algo muy natural y ordinairo el deseo de adquirir (territorios nuevos) y cuando lo hacen los hombres que pueden, siempre serán alabados y nunca censurados.» [185] Pero Shakespeare sabía y demostró ampliamente que el sentido de la sed de poderío y conquista dependen en gran medida de su *contenido*. Si la necesidad de poder es un fin en sí mismo, si es una cuestión de poderío y conquista sin más, el hombre que ha conquistado y obtenido el poder no será capaz de mantener jamás poder y conquistas ni suficientemente fuertes ni del todo completos, porque no sabrá qué hacer con ellos, su atención se dirigirá continuamente hacia sus «rivales» (reales e imaginarios) y el poder se trocará en poder del miedo, que acarreará crimen tras crimen. Así actúan Ricardo III y Macbeth, que persiguen el poder por el poder. No obstante, se da el caso de que también la sed de poder pueda contar con un plan específico y un objeto determinado. Es el caso de Enrique V, que experimentaba el ansia de poder aun siendo todavía el príncipe Hal. No es casualidad que se pruebe la corona junto al lecho de su padre moribundo. Pero su ambición de poder no era un fin en sí mismo; quería el poder para ordenar los asuntos de su país, para asegurar la paz interior, conquistar Francia y cosas parecidas. Naturalmente no lo consigue con las «manos limpias». Fue bajo su inspiración como su hermano Lancaster engañó a los conjurados, ofreciéndoles la oportunidad de retirarse libremente para, una vez depuestas las armas, acabar con ellos. Se trató ciertamente de «maquiavelismo» y del *auténtico* (engañar para conseguir un fin), pero el objetivo era específico: impedir ulteriores conjuras para poder gobernar en paz. Enrique V lo consiguió y en razón de ello no se le podía echar en cara el maquiavelismo de su hermano. En resumen: Shakespeare nos muestra repetidas veces que la violación de las normas éticas no siempre es beneficioso, ni siquiera en el sentido de una ética de las consecuencias; por el contrario, suele ser desventajoso. La ética es un terreno aparte, pero, eso sí, concreto, no más fácilmente alcanzable mediante la mera valoración de las consecuencias que mediante la escala

185. Maquiavelo, *El Príncipe*, ed. cit., pág. 80.

abstracta de los valores. (Por cierto, Shakespeare no aceptó nunca esa generalización que afirma que «todos los hombres son buenos», como tampoco la generalización paralela de que «todos los hombres son malos».)

La separación de la ética de la escala de valores es definitiva en Shakespeare y Maquiavelo, aunque, por supuesto, sólo en la perspectiva histórica. A partir de ese instante (tanto durante el Renacimiento como después) se dan tentativas sin cuento de elaborar nuevas tablas fijas de valores. En cierto sentido, Giordano Bruno abrió nuevas vías en su *Expulsión de la Bestia Triunfante.* La intención de ese diálogo alegórico es elaborar un sistema axiológico donde encuentren un lugar no sólo las «virtudes» tradicionales, sino también *todas aquellas cualidades, actividades y circunstancias* que hayan jugado un papel positivo en la evolución histórica. De aquí se colige, naturalmente, que entren en mezcolanza múltiples categorías heterogéneas sin que encaje en jerarquía ninguna ni se haga el menor esfuerzo por organizar alguna de ellas. Verdad, Prudencia, Ley, Providencia, Fortuna, Filosofía, Prodigalidad, Fuerza, Ciencia, Artes, Sencillez, Industria, Benevolencia, Gratitud, Fidelidad, Sinceridad, Gracia, Buena conciencia, Alegría, Reposo, Salud, Gozo supremo y otros parecidos son las nuevas «divinidades» o valores ideales. Fue ésta la última tentativa de síntesis, *la busca de una síntesis de todos los valores del Renacimiento.* Pero la significación de la ética de Bruno no se encuentra aquí, sino en el análisis que lleva a cabo del contenido de virtudes o valores concretos y en el examen de la magnitud de su realización.

Bruno plantea la misma cuestión que Maquiavelo: si todas las virtudes o, cuando menos, algunas de ellas se dan en estado puro en el mundo de su tiempo. Su conclusión termina con una negativa tajante. Un «no», sin embargo, de ningún modo inspirado por la desesperación. Porque Bruno no considera defectuoso que el bien no se realice en todo su esplendor: «Pues naciendo las dificultades y las necesidades de la emulación de los actos divinos y la disposición de los sentimientos vivos, se aguzó el ingenio, se inventaron los artificios, se descubrieron las artes; y siempre, día a día, *gracias a la premura,* a la profundidad del intelecto humano, fueron estimulándose nuevas y maravillosas invenciones... De las injusticias y maldades que aumentan junto con el ingenio, no debes maravillarte... los hombres no eran virtuosos en tu edad de oro [se habla a la Pereza —A. H.] porque no eran viciosos, como en el presente; porque hay mucha diferencia entre no ser vicioso y ser virtuoso.» [186] El optimismo ético de Bruno surge de una afirmación casi entusiasta del progreso burgués: si el de-

186. Giordano Bruno, *Spaccio della Bestia Trionfante,* en *Dialoghi italiani,* ed. cit., págs. 733 y ss.

sarrollo burgués genera el mal, el egoísmo y la injusticia, genera también el bien.

Bruno no fue el único, naturalmente, que distinguió entre el bien y la virtud. Numerosos autores, Charron el más destacado, analizaron la diferencia de «bien» y «mérito». Lo primero era «natural» y estaba en armonía con los rasgos innatos del carácter, mientras que lo segundo era «artificial», estaba mediatizado y se optaba conscientemente; lo primero era fácilmente asequible, lo segundo difícil de conseguir. Pero para Bruno no se trata sólo de una cuestión de diferencias caracterológicas entre los hombres, sino más bien de un tema *histórico*. Los hombres *se van emancipando* paulatinamente de la naturaleza; a medida que se incrementan sus necesidades y sus capacidades, va pasando de manera acusada del estado animal al estado de humanidad consciente. El bien inmediato se vuelve así anacrónico. Es la evolución histórica en toda su complejidad la que despierta en el hombre tales impulsos y forja relaciones sociales tan complicadas que *el mal se convierte en inevitable*; también el *mérito* fue necesario y por la misma razón (aunque Bruno no se sirve exactamente de esta expresión): ética humana basada en la conciencia y mediatizada por ella, que sabe orientarse en medio de tan complejas relaciones. Bruno aceptó las perspectivas del desarrollo capitalista, aceptó sus consecuencias éticas además y ello sin negar lo contradictorio de la ética burguesa. En este sentido es un precursor de Diderot, del Diderot que replicó a Rousseau con un buen argumento, alegando que la cuestión no era si el mal había aumentado con el desarrollo de la civilización (pues estaba claro que sí), sino si por el contrario habían menguado la felicidad, el placer, las necesidades y... el mérito.

El divorcio de ética y tabla de valores volvió particularmente relevante el análisis de las funciones éticas de *la costumbre* y *la opinión pública*. En cierto sentido ambas fueron problemas ya en el mundo antiguo y no dejaron de serlo durante la era cristiana. Pero durante la Antigüedad y la Edad Media cristiana tanto la una como la otra se interpretaron sobre el telón de fondo de la escala de valores exclusivamente. Existía el «bien» y los individuos podían aficionarse al bien o al mal. Existía la «verdad» y las opiniones podían tomar partido por ella o contra ella. La célebre anécdota acerca de Platón que cuentan Montaigne y Bacon plantea la cuestión de la «costumbre» bajo la forma alternativa entre lo bueno y lo malo. Unos jóvenes están jugando a los dados, pasa Platón por allí y les reprende. «Me regañas por muy poca cosa», respondió uno de los muchachos. «La costumbre no es cosa de poco», replicó Platón. Los juegos, pues, por inocentes que parezcan, pueden estimular las malas cualidades del individuo. De manera semejante, también la opinión pública se manifestaba según las alternativas de lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. En la *polis* de la Antigüedad clásica se esti-

maba grandemente la opinión pública *en términos generales*, por mucho que se equivocara en los casos aislados; la institución del ostracismo estaba basada en la opinión pública, y los coros de la tragedia eran expresión de la opinión de la comunidad. En la Antigüedad tardía —y durante la era cristiana— fue apareciendo con frecuencia progresiva la noción de una opinión pública «mala». El Nuevo Testamento condena totalmente a los incapaces de mantener una postura inequívoca ante la opinión pública en lo relativo a la «verdad» y la «falsedad», descollando entre éstos Poncio Pilato, que no puede adoptar una posición unívoca precisamente a causa de su pregunta: «¿Y qué es la verdad?»

Durante el Renacimiento, sin embargo, fue volviéndose menos frecuente el planteamiento que posibilitaba la adopción de uno u otro sistema de valores y la invocación a esta o aquella verdad.

Puesto que, ante todo, lo que ocurrió fue que *se dio la vuelta* al problema de la virtud, por lo menos en parte.

No se trata ya de un «acostumbrarse» a la virtud, sino que la virtud *es aquello* a que los hombres están acostumbrados. «Porque la costumbre hace que las mismas cosas nos causen placer y daño», dice Castiglione, y Montaigne: «Las leyes de la conciencia que decimos han nacido de la naturaleza, nacen realmente de la costumbre.» Los imperativos sociales y la sumisión —o no sumisión— del individuo entran en una relación de ética consuetudinaria: la relación del hábito *individual* con *los usos sociales*, o bien con las usanzas propias de una clase o un estrato. La costumbre social, o bien la práctica de una clase o capa social, no es necesariamente «buena», como tampoco tiene que serlo el hábito individual que la imita. La costumbre social en sentido global es enormemente heterogénea y contradictoria en cuanto a su contenido de valor y puede ser, por tanto, *lo mismo una fuente de estímulos positivos que de negativos*. A menudo no pasan de ser *conservadores*; conllevan los imperativos y prejuicios fosilizados de necesidades supervivientes, de tal modo que su adopción llega incluso a obstaculizar el despliegue de las potencias individuales. Además, no representan estorbo por el simple hecho de que en sí y por sí sean «malos» y «erróneos», sino porque se han vuelto malos, se han vuelto erróneos a causa de que han perdido el suelo donde se apoyaban merced al desarrollo histórico. «Pues al conjeturar lo que puede ser, los hombres ponen ante sí el ejemplo de lo que ha sido y adivinan lo nuevo con la fantasía anegada y tinta en lo viejo», dice Bacon. En consecuencia, la *derivación* de la ética y de las normas de comportamiento a partir de la costumbre surgen directamente, lo mismo que el análisis de la constante posibilidad de su envejecimiento, de la concepción dinámica del hombre y de las primeras semillas de una actitud orientada hacia el futuro.

Este análisis de la dinámica de la moralidad consuetudinaria objetiva tiene gran importancia para la interpretación asimismo

de los hábitos del *individuo*. Puesto que la adopción de «costumbres» o cuasivirtudes no es ya necesaria y unívocamente un hecho positivo, es preciso analizar desde una perspectiva plural los componentes ético-sociales del hábito individual. El hábito quedó asumido como *moldeador del carácter*, y no fue casualidad que la anécdota acerca de Platón que hemos reproducido se citara con tanta fruición. Respecto de si era el conocimiento o el hábito el moldeador más efectivo del carácter, esto es algo que había despertado considerable polémica ya en la Antigüedad. A medida que recorremos la historia, sin embargo, de Petrarca a Bacon, nos damos cuenta de que la palma se la ve llevando el hábito con frecuencia creciente. No obstante, el hábito no se limita a ser un apéndice del conocimiento y, en consecuencia, una forma de ascesis, de práctica, como tampoco es sin más un tipo de mal acondicionamiento con el que tenga que contender la razón. El hecho mismo del condicionamiento, del hábito, se convierte en problema por sí solo: «¡Cuánto no entorpecería el hábito nuestros sentidos!», exclama Montaigne. O por citar una opinión de Bacon (entre muchas otras) al respecto: «Cualquiera se maravillaría de ver que a pesar de las profesiones de fe, las quejas, los compromisos y las estruendosas afirmaciones, los hombres siguen haciendo exactamente lo mismo que habían hecho hasta el momento, como si fueran imágenes muertas o *máquinas* movidos por las *ruedas* de la costumbre.»[187] El hábito se vuelve contradictorio como tal, porque convierte la actividad de la persona en algo *mecánico*, porque la estereotipa hasta el punto de que no se percata ya de lo que hace y disminuye su capacidad de reflexionar con objetividad relativa sobre sus actos.

No hay duda de que el carácter estereotípico de los actos y la capacidad de juzgar distaba de ser un hecho nuevo. La mayor parte de las formas de la actividad humana de *todas* las épocas ha estado estereotipada y en razón de ello se han dejado escapar las energías humanas imprescindibles para el cumplimiento de los actos que son esenciales, todavía irresueltos, individuales y concretos (*vid.* A. Gehlen). En virtud del surgimiento de la sociedad burguesa, sin embargo, el carácter estereotípico apareció bajo *formas* tan nuevas que hízose necesario reinterpretar la categoría de «costumbre». De un lado aumentó la tensión entre la ética no basada en un sistema de virtudes (y que precisaba de decisiones individuales de considerable relevancia) y los estereotipos que regulaban la conducta en todos sus detalles; y, asimismo, entre la posibilidad de la libertad misma y el tipo de libertad que existía realmente. De otro, a consecuencia de la progresiva división social y técnica del trabajo, los estereotipos fueron multiplicándose al tiempo que se desentendían del hombre total (en tanto que ser creativo) y al tiempo que minaban paula-

187. Bacon, *Essays*, ed. cit., pág. 98. (Cursivas de A. H.)

tinamente la personalidad en virtud de los elementos estereotípicos frecuentemente contradictorios que propiciaban esa multiplicación. Hasta que llegó el momento en que los individuos no sólo dejaron de pensar en el contenido de los imperativos dictados por los estereotipos, sino que tampoco repararon en su forma de aplicar éstos. El símil maquinístico de Bacon de las «ruedas de la costumbre» no fue poco perspicaz. Como también lo fue aquella observación (ya tratada por nosotros) en la que afirma que la costumbre, precisamente por su carácter mecánico, siempre «se rinde» y queda indefensa ante los nuevos fenómenos: motivo por el que la esencia real, no ya la mecanizada, del individuo se «descomponga» al abordar nuevos fenómenos.

Los pensadores renacentistas coincidieron todos al juzgar *la significación* de la opinión pública. Ésta era la energía que más pronto o más tarde fortalecería los imperativos de la costumbre social frente al individuo. En cuanto a la seriedad con que había que asimilar su contenido, las opiniones variaban considerablemente. Difícilmente nos sorprende saber que fueron los moralistas los que más resueltamente rechazaron la opinión pública en términos generales: y ello no porque fuera injusta, sino por su carácter conformista, acrítico y prejuzgador. Ya he mencionado a Pico en este sentido y debiera hablar también de Charron como representante de esta postura. Tampoco es sorprendente que este filósofo de la *honnêteté*, que escribía en el ambiente francés sacudido por el fanatismo de las Guerras de Religión, hablara con tanta mordacidad de la opinión pública: «Dejarse llevar de la opinión es la más cruel de las servidumbres»,[188] escribió, y también: «La opinión es el pastor de los imbéciles y de la chusma.»[189]

A diferencia de esto, la mayoría de los pensadores italianos, sobre todo los teóricos de la *polis*, vieron en la opinión pública una forma de *sabiduría*, un sistema de normas y experiencia libre del «ídolo» de la particularidad, ya que en las masas los intereses particulares se «compensan» y ofrecen a las tendencias *generales* la posibilidad de convalidarse. Así, Maquiavelo alienta siempre al príncipe a que preste atención al tono dominante de la opinión pública para propiciarse su favor. También Castiglione subraya que los individuos raramente se forman una opinión totalmente al margen: «Y si aquí no hemos ahora de hablar a sabor de nadie, sino decir verdades, no me negaréis que vos y todos nosotros no sigamos a cada paso más las opiniones de los otros que las nuestras.»[190] Cosa, sin embargo, que no estima trágica en última instancia porque «las más de las veces la muchedumbre, aunque no sepa con perfección, intuye por instinto natural cierto eco del bien y del mal; y sin saber dar otra razón, el

188. Citado en Rice, *op. cit.*, pág. 188.
189. *Ibid.*
190. Castiglione, *El Cortesano*, Libro II, capítulo III.

uno se aficiona y ama y el otro repudia y odia».[191] Los pensadores renacentistas no podían percibir aún qué relación tan hermética y *orgánica* había entre la particularidad, las ideas preconcebidas inherentes a la opinión pública y la adopción estereotipada de la costumbre y la opinión.

191. *Ibid.*, Libro I, capítulo I.

VI. Filosofía social, política y utopía

La filosofía social renacentista fue, en apariencia, de carácter tan indiferenciado como la de la Antigüedad. Maquiavelo, Moro y Bodino produjeron, al igual que Platón y Aristóteles, obras que trataban al mismo tiempo de ética, teoría política, economía y teoría del derecho. Esta semejanza, sin embargo, se da únicamente en la superficie. En la época de Platón y Aristóteles aún no se había diferenciado la ciencia. Pero los inicios de la sociedad burguesa —que fueron al mismo tiempo los comienzos de la división burguesa del trabajo— hicieron posible y hasta necesario un proceso diferenciador en el seno de las «ciencias sociales». La unidad inmediata de economía, Estado, cuerpo jurídico y ética dieron paso progresivo a una unidad mediata: el descubrimiento de sus leyes particulares, *especiales*, fue la urgente misión de la ciencia. Los que la aceptaron en primer lugar fueron Bodino y Maquiavelo.

Gracias a ellos el problema acabó por ser el del análisis de las correlaciones sociales específicas y la búsqueda de la estructura *característica* de las formaciones y movimientos sociales particulares que a menudo se complementaban o tropezaban entre sí. Maquiavelo se dio cuenta además de la escisión operada en la conducta humana, según se manifestaba en la encrucijada donde se había colocado al hombre, atento a esperanzas dispares, a menudo contradictorias, precisamente como consecuencia de la nueva estructura social, particularmente dividida y conflictiva. La semejanza aparente con la Antigüedad se basa únicamente en que esta diferenciación de contenido todavía se expresaba en el marco de una ciencia única (la filosofía), en que los más eximios representantes de la política, la economía y la jurisprudencia renacentistas no eran de ningún modo especialistas, en que éstos relacionaban siempre sus hipótesis —en correspondencia con la naturaleza de la filosofía— con la práctica y la conducta, y en que eran hombres públicos en el pleno sentido de la palabra. Ésta es otra faceta por la que Marx y Engels intuyeron correctamente que el pensamiento renacentista había sido uno de los precursores de su perspectiva y particularidad analítica.

La filosofía social del Renacimiento fue bastante menos moderna en su consideración del movimiento *general* de la historia. Aun los más avanzados en este campo seguían explicando la dinámica social *por analogía con el organismo vivo*. Tal como dijo Bacon, «cuando un Estado es joven florecen las armas; cuando

es maduro, la cultura; ... en su vejez, las artes mecánicas y el comercio».[192] Los ejemplos (o antecedentes) se tomaban, obviamente, de la historia política de la Antigüedad. Ni siquiera Bacon, logaritmo entusiasta de la tecnología, sospechaba que podía haber condiciones sociales donde la industria y el comercio no fueran destructivas y de ningún modo características del «tiempo pasado». También en esto fue Maquiavelo el más radical, aunque sin rebasar la línea divisoria decisiva. También caracterizan sus escritos las analogías con el organismo. Pero no considera que los «tiempos antiguos» sean necesariamente definitivos; por el contrario, aventura la posibilidad de la «renovación» de toda formación social dada en virtud de un movimiento *cíclico*. Las formas que sobreviven por más tiempo son aquellas que de vez en cuando «retornan» a sus orígenes. Así, la Iglesia, por ejemplo, habría perecido mucho antes si San Francisco no hubiera resucitado el cristianismo primitivo, realizando en consecuencia la misión de «retornar» a la pureza original de la religión. «Suelen muchas veces las provincias en sus múltiples vicisitudes, pasar del orden al desorden y, luego, del desorden al orden porque, como la naturaleza no ha dado a las cosas terrenas el poder de detenerse, cuando éstas llegan a la cima de su perfección, al no tener ya posibilidad de llegar más alto, no les cabe otro remedio que declinar. De la misma manera, cuando en su descenso tocan fondo a causa de los desórdenes, no pudiendo bajar ya más, *necesariamente* tienen que comenzar a subir. Así, continuamente se desciende del bien al mal y se sube del mal al bien.»[193] He subrayado el adverbio «necesariamente» porque Maquiavelo no considera todo esto como una simple descripción de hechos empíricos, sino como una ley absoluta. El movimiento cíclico aparece en los *Discursos* con carácter universal y totalmente válido para todos los momentos históricos. La inteligencia de esta ontología social de Maquiavelo se manifiesta también en el hecho de que no independiza esa ley de la actividad práctica de los seres humanos que la realizan. Maquiavelo no concibe ninguna «ley» social que pueda manifestarse «independientemente» de los individuos implicados, como tampoco que los individuos puedan aparecer al margen de dicha «ley». Por absoluta que pueda ser la ley del «movimiento cíclico», no puede darse renovación ninguna si no aparecen hombres concretos que se encarguen del «retorno» a los orígenes. *La necesidad global del «movimiento cíclico», así, pues, no está en contradicción con la posibilidad de su incumplimiento en determinados casos precisos.* En semejantes casos, lo que observamos no es el inicio del nuevo ciclo, sino la destrucción definitiva de toda la formación social. El otro atisbo de Maquiavelo, relacionado con el primero, afirma que las

192. Bacon, *Essays*, ed. cit., pág. 143.
193. Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Alfaguara, Madrid, 1979, pág. 258.

formas de sociedad incapaces de renovarse, amenazadas por tanto de muerte, dan paso a otras configuraciones más recientes. Si en un punto de la superficie planetaria concluye un ciclo, este mismo proceso puede comenzar en otro punto distinto. Es un poco como si los diversos ámbitos históricos se pasaran la antorcha en el curso de este movimiento cíclico. «Reflexionando yo cómo ocurren esos sucesos, paréceme que el mundo anduvo siempre por la misma vereda, habiendo en él tanto bien como mal: lo bueno y lo malo variaban de región en región, como se observa en las noticias de los antiguos reinos, que se mudaban en sí sin que el mundo se alterase.»[194]

Pero por muy brillante innovador que haya podido ser Maquiavelo, la cita nos revela a las claras sus límites. Desconoce el concepto de evolución social. Las sucesivas formaciones sociales asumen *lo mismo y de la misma forma.* Aunque las ciudades y los países individualmente vayan muriendo, la humanidad —nos asegura— proseguirá pese a ello; la destrucción de «nuestro» mundo no es la destrucción «del» mundo. En esto sobrepasa a la Antigüedad, aquí trabaja ya con un concepto moderno de humanidad. Mediante la destrucción de las formaciones sociales particulares, sin embargo, la humanidad se reproduce en el mismo plano: varía la ubicación, pero no cambia el proceso de renovación constante. En este punto, su idea de sociedad sigue apoyándose en la categoría tradicional de la *polis.* El axioma que reza: «No hay nada nuevo bajo el sol», se expresa perfectamente en la concepción del mundo de Maquiavelo.[195]

Acabo de decir que el concepto maquiaveliano de sociedad se basaba en la categoría tradicional de *polis,* afirmación que sigue siendo válida a pesar de que es Roma quien le proporciona la mayor parte de su material empírico, ya que, en realidad, hasta el momento del gran Imperio Romano fue la historia de una ciudad. Y continúa siendo válida aunque sepamos que el objetivo de Maquiavelo era la creación de una monarquía italiana unificada. La experiencia en la que se fundamentaba, sin embargo, y de la que su obra toma su fuerza emotiva, era la de la *polis.* No escribió gratuitamente una historia de Florencia, compuso un voluminoso comentario sobre diez libros de Tito Livio y siguió de cerca las luchas liberadoras de los suizos (también los cantones se basaban en la democracia directa). Lo que analiza es el proceso vital de estructuras *relativamente aisladas entre sí,* donde la destrucción de una formación social concreta significa la destrucción de toda la cultura o, a la inversa, donde la aparición de una formación social específica arrastra consigo el florecimiento de toda una cultura. No somete a su escalpelo los núcleos

194. Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio, op. cit.,* págs. 480-481.
195. *Ibid.*

nacionales (países) que en formaciones sociales diferentes y a ritmo distinto estaban «recogiendo la antorcha» y en cuyo seno el proceso de desarrollo acumulativo había tomado forma espiral: ciertamente, le habría sido difícil hacerlo porque esto se dio por primera vez durante la transición del feudalismo al capitalismo (y aun entonces sólo como posibilidad), cuando las estructuras sociales aisladas dejaron de existir. Se presentó primeramente en Inglaterra y en Francia y únicamente en la estricta contemporaneidad de Maquiavelo; el ulterior desarrollo del proceso se adentra ya en el período posterior a su muerte. No tenemos, pues, por qué reprochar a Maquiavelo su teoría de los ciclos culturales. Lo único que hizo fue generalizar las posibilidades de la historia precedente realizadas de hecho. Hay que decir, sin embargo, que este género de sistematización o regularidad localizada por Maquiavelo es realmente aplicable a ciertas estructuras sociales relativamente cerradas. Sin duda puede afirmarse, hoy incluso, que ciertas ciudades, instituciones, periódicos, escuelas o clases conocen un lanzamiento, un auge y a continuación una decadencia necesaria, proceso que a su vez conduce o a una recuperación o al olvido absoluto. Pero cuanto más cerca está una formación social del «espinazo» de la sociedad, del modo de producción general —capitalista o socialista— y de las relaciones sociales fundamentales, en menor medida seguirá sus leyes autónomas de desarrollo; observará al mínimo las reglas orgánicas de su estructura exclusivamente interna y su curso estará determinado al máximo por el proceso universal de evolución y regresión, que, sin embargo, jamás es cíclico sin más. En cierto sentido, Maquiavelo repite el *pánta rei* heraclitiano («todo lo humano se halla en perpetuo movimiento y las cosas no permanecen firmes»,[196] afirma) y no le cabe duda de que en ello la primera fuerza motriz consciente es la lucha de clases. *La afirmación de la lucha de clases* —de la que ya he hablado en la Introducción— fue un hecho generalizado en el Renacimiento, desde Petrarca hasta Bacon. (El que también hubiera tendencias a contrapelo, como la de Erasmo, no resta valor a lo dicho.) También en este punto fue único el punto de vista de Maquiavelo. Pues cuando habla de la lucha de «pueblo» y «optimates» y cuando alienta al príncipe a confiar en el primero en detrimento de los segundos, lo que hace es sustituir la idea tradicional de pueblo, de carácter protorrenacentista, por la de un concepto nuevo y *moderno* del mismo. El *popolo* florentino tradicional comprendía, en principio, a todos los habitantes de la ciudad, aunque en la práctica significaba los más ilustres y capaces, los que participaban en la dirección de los negocios públicos. En Maquiavelo, esta acepción sufre un giro de ciento ochenta grados. La capa dirigente real (la que hasta entonces se había llamado «el pue-

196. *Ibid.*, pág. 276.

blo») quedó incluida en la categoría de «los optimates» y no en la de pueblo, aunque en el grupo de los próceres nobles y burgueses formaban facciones separadas; el pueblo es a la sazón el conjunto de las capas inferiores, los pobres y los proletarios. Lo que Maquiavelo estima conveniente en la vida del Estado es precisamente la lucha de *este* pueblo y no sólo del «pueblo» en el sentido antiguo, es decir, no sólo las pendencias intestinas de patricios y plebeyos. Al hablar de lucha, en consecuencia, estaba ampliando el concepto de lucha entre capas sociales para convertirlo en el concepto de lucha de clases. Así, pues —y si se me permite el empleo de un vocabulario moderno—, *la base de la estratificación social de Maquiavelo es el sistema económico de la sociedad burguesa y no la estructura política de la polis.*

Esta nueva concepción de pueblo nada tiene que ver, sin embargo, con el concepto de «masas». Es obvio que el autor de los *Discursos* rechaza terminantemente la acusación de que el pueblo es una «masa» indiferenciada, de yerro fácil y susceptible de influencia. «Afirmo que el vicio de que los autores acusan a la multitud, se repite individualmente en todos los hombres y principalmente en los príncipes, porque cualquiera que no se rija por leyes incurrirá en los propios errores que la muchedumbre.»[197] Maquiavelo no distingue en principio entre la psicología del individuo y la de la masa, cosa que significa, como veremos, que en la manipulación política no consideraba ninguna «manipulación de masas» aislada. Antes bien, sus técnicas de manipulación se dirigen en primer lugar a los individuos, y de hecho a los enemigos del poder (los «optimates»); mientras que los conatos de manejar a las masas sólo aparecen de forma eventual y preventiva. *Porque el pueblo es el sujeto agente de la política antes que el objeto.* A lo que podría añadir de pasada que estructuralmente la psicología de las masas y la psicología del individuo son asimismo idénticas en Shakespeare. Podría objetarse que *Julio César* y *Coriolano* ofrecen una muestra diferente: la necesidad de influir y manejar a las masas. Pero no pasa de ser mera apariencia. Porque en las piezas shakespearianas las masas populares nunca admiten influencia que vaya *contra sus propios intereses.* La demagogia marcoantoniana da en el blanco porque los intereses de las masas son *a priori* el cesarismo (de ningún modo se habría admitido a un Bruto en calidad de otro César); y en *Coriolano* los tribunos arrebatan al pueblo precisamente porque ello coincide con los intereses de este último. Los triunfos de Coriolano son transitorios porque aunque represente una causa nacional es *objetivamente* el *enemigo* de las ambiciones particulares del pueblo, no porque se niegue a adularlo (como en la tradición oral). Empero, no existen límites fijos que señalen la magnitud de influencia que puede soportar el individuo. Enri-

197. *Ibid.*, pág. 466.

que VI demuestra que se puede influir contra los intereses propios, porque el monarca es débil. Otelo cae bajo las maquinaciones de Yago en contra de todos sus intereses. Si puede establecerse alguna diferencia en la facilidad de influencia sobre masas e individuo, es seguro que esa diferencia está siempre a favor de las masas. Lo que origina la impresión de que Shakespeare se sitúa en el polo opuesto de Maquiavelo no es más que la gradual transformación de perspectivas y épocas. Los juicios del último Shakespeare, el Shakespeare jacobita, eran más pesimistas en este asunto que los de Maquiavelo casi un siglo antes, y esto en lo que atañe tanto a las masas como al individuo.

Los *límites* de la impresionabilidad popular son muy importantes desde la óptica de conjunto de la concepción social maquiaveliana. Como ya advertimos en el caso de su teoría del «movimiento cíclico», Maquiavelo concibió la dinámica de la sociedad como regular y sometida a leyes. Esta regularidad —o, mejor dicho, su realización— depende de los seres humanos en la medida en que son éstos los que cumplen con el «destino». Pero al mismo tiempo es independiente de ellos en la medida en que no pueden alterar esa regularidad. La disponibilidad popular a la influencia no es total porque los intereses individuales se eliminan en el seno de las masas, hasta el punto de que se acaba por actuar en la dirección señalada por la «regla». Regla o ley que constituye *la finalidad objetiva* de la sociedad y que no puede alterar ninguna intención subjetiva. Lo que suministra la finalidad y su orientación es el movimiento interno mismo. Esta concepción permite a Maquiavelo aprehender los fenómenos y acciones sociales desde la perspectiva de la evolución global en un orden jerárquico. En esta jerarquía, la distinción entre *causa* y *ocasión* ocupa un lugar particularmente importante. Maquiavelo suele rebatir a los que atribuyen a la casualidad ciertos giros imprevistos del destino, la conducta de un hombre y cosas parecidas. Pertenecen todas a la categoría de «la ocasión». Así, dice, por ejemplo, que la causa de la causa de la caída de Tarquino el Soberbio fue que volvió tiránica la constitución (y según la teoría del «movimiento cíclico» toda tiranía debe caer por necesidad). La violación de Lucrecia no fue sino la ocasión de su caída, porque «si el crimen contra Lucrecia no hubiese sucedido, hubiera ocurrido cualquier otro hecho que habría surtido el mismo efecto».[198]

Maquiavelo revela al mismo tiempo la objetividad inmanente del proceso histórico y las posibilidades, igualmente inmanentes de la acción individual, subjetiva: la libertad del individuo.[199] «No se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión

198. *Ibid.*, pág. 652.
199. Y ello basándose en la década de «circunstancias» y «actividad humana»; es obvio que no tenemos derecho a exigirle el concepto marxista de praxis.

de que las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia, no pueden corregir su rumbo... Por esta razón podrían estimar que no hay motivo para esforzarse demasiado en las cosas, sino más bien para dejar que las gobierne el azar. Esta opinión ha encontrado más valedores en nuestra época *a causa de los grandes cambios que se han visto y que se ven cada día por encima de toda posible conjetura humana*... No obstante... pienso que puede ser cierto que *la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control.*»[200] Este pasaje permite formarse una idea clara de la riqueza de la *Weltanschauung* de Maquiavelo. Las palabras que dedica a los hechos inexplicables para el entendimiento humano son de capital importancia. A lo que debiera añadir entre paréntesis que Shakespeare, en el discurso que Hamlet lanza a Horacio, reproduce el hilo ideológico maquiaveliano casi al pie de la letra. Al igual que Hamlet, también el autor de *El Príncipe* se refería al mundo de su tiempo, perplejo y en curso de descomposición, así como a la incapacidad del pensamiento humano para comprender las razones, las relaciones y las perspectivas inherentes a la confusión. Al mismo tiempo destacaba que la participación práctica en la configuración de la historia no dejaba de existir aunque se volviera imposible ese tipo de comprensión. Aunque no sentó este hecho bajo la forma de sistema filosófico, Maquiavelo anticipó *in concreto* la tesis marxista que afirma que los hombres «no conocen» la misión que les confía la historia y que sin embargo «la cumplen». Aun cuando no pueden explicarse el curso del mundo, los hechos dependen de ellos en el cincuenta por cien.

Maquiavelo se aleja del simplismo habitual cuando concibe la relación entre destino y acción humana, puesto que distingue entre el «destino» de la formación social, el «destino» de algunas de sus fases concretas y el «destino» del individuo. Como hemos visto, toda formación social tiene en conjunto, en el curso de su evolución, una finalidad objetiva, que es cuanto puede alcanzar. Maquiavelo suponía que había llegado el momento de que el Estado contemporáneo «retornara» a sus orígenes y alimentaba dos modalidades de esperanza. Una, el rejuvenecimiento de los pueblos de Italia mediante el ejercicio de las armas y la culminación del proceso en la formación de una gran monarquía unificada; la otra, la aparición de un nuevo legislador de Florencia (a menudo aparecen ambas mezcladas). El destino —en sentido lato— no podía torcerse en otra dirección. La influencia de las formaciones sociales particulares y, sobre todo, de los individuos en el destino propio era, sin embargo, mucho mayor, aunque no siempre en idéntica medida. Cuanto más cerca esté uno del

200. *El Príncipe*, ed. cit., págs 201-202. (Cursivas de A. H.)

pináculo de la actividad social, cuanto más políticamente activo se sea, tanto más esencial será que los fines propios (subjetivos) coincidan con los objetivos. Hay dos *conditiones sine qua non* para que se dé esta coincidencia: el carácter apropiado (y su conocimiento) y el momento propicio (y, asimismo, su conocimiento). «Estos príncipes nuestros que durante muchos años habían conservado sus principados, pero que han terminado por perderlos, *no deben echar la culpa de ello a la fortuna, sino a su propia indolencia*... no habiendo pensado nunca en tiempo de paz que podían sobrevenir cambios.»[201] Ya he analizado la tesis de que una determinada fosilización del carácter puede limitar la capacidad de dominar el momento, así como la consideración de que los tiempos en curso de transformación pueden provocar un tipo de carácter de rápidos triunfos. Me gustaría añadir aquí que Maquiavelo no afirma que estas dos cosas se den en *todos* los seres humanos en *igual* medida. Cuanto más lejos esté el hombre de la vida pública, tanto mayor será el gobierno que pueda imponer a su propia existencia y tanto mayor el número de probabilidades de decidir su comportamiento basándose *exclusivamente* en el carácter; podrá vivir como un estoico, en el *procul negotiis*, y encauzar su destino de esta forma. Claro que Maquiavelo no aprecia demasiado esta forma de vida privada. En una época en la que el país aparecía «sin cabeza, sin orden, abatido, atropellado, lacerado y ocupado», pocos elogios guardaba para aquellos que se esforzaban únicamente en organizar su propia libertad privada. Puede decirse que en lo tocante a la interacción de destino y libertad, Maquiavelo se apoyaba en *dos jerarquías axiológicas*. La primera comienza en el hombre que domina su propio destino y acaba en el que no lo hace, y la segunda establece como extremos la vida privada y la vida pública; en los individuos verdaderamente grandes coinciden los puntos más altos de ambas jerarquías. Por ello tal vez el hombre que más admire sea Cincinato, que entró en la vida pública cuando se le necesitaba y cuando ello se avino con su carácter, pero que supo también retirarse a tiempo: «Parece imposible que una misma alma pueda sufrir tal cambio»,[202] dice con entusiasmo. El ideal de Maquiavelo es el hombre que se arriesga a soportar los embates del hado cuando debe hacerlo, que no tiene miedo —como veremos— de incurrir en culpa si es preciso, pero que realiza su servicio sin vanidad.

Al comprender la dialéctica del carácter político y el «momento», Maquiavelo se situó en una posición paradójica. Aunque en realidad aún no había descubierto la «historia» —pues, como hemos visto, habla de movimiento circular, renovación en el mismo plano, estructuras sociales que se «pasan la antorcha» en

201. *Ibid.*, pág. 200. (Cursivas de A. H.)
202. *Discursos...*, ed. cit., pág. 751.

lugar de apoyarse la una en la otra—, lo que sí concibió fue *la historicidad del carácter* y *el carácter histórico*. Su elaboración de la dinámica de los acontecimientos y la tesis del «momento» le llevó a reiterar la posibilidad «histórica» de cierto carácter-tipo (aunque Maquiavelo no utilizó esta expresión), únicamente en un momento dado, para dejar de ser histórico en la coyuntura siguiente y dando paso así a otras clases de carácter histórico.

El gran descubrimiento, cuyo puntal teórico estaba necesariamente embotado porque la concepción dinámica de la sociedad no hubo de madurar en historicidad, irrumpió con toda su riqueza incuestionable en el mundo de la representación artística. Y pienso en las obras históricas de Shakespeare, que son realmente, en el sentido estricto de la palabra, *dramas históricos*. Lo que los hace históricos no es el retrato de épocas pasadas —pues *Julio César* y *Coriolano* no son obras de historia—, sino que operen con personajes históricos: todos los personajes históricos de Shakespeare tienen su concreto *hic et nunc*. Intachable y heroico todavía en *Ricardo II*, Hotspur se vuelve en *Enrique IV* cada vez más anacrónico, casi grotesco; en esta última pieza, desaparecen definitivamente los esbozos trágicos de esta clase de héroe anticuado, con su código caballeresco del honor. El oportunismo que manifiesta York en la primera obra de la serie tampoco encuentra lugar en las siguientes: los York se han convertido en los Backingham, advenedizos y asesinos. En *Ricardo II*, Bolingbroke consigue un reino con una pizca de maquiavelismo, pero en *Enrique IV* se necesita una arteria más sutil, una vileza mayor para conquistar una corona. Y al contrario: un tipo de hombre como Enrique VII no habría podido ser rey en la época de Ricardo II o Enrique V: para que un gobernante de esa clase ascendiese al trono se necesitaba toda una sarta de humillaciones, exterminios familiares, horror y desesperación. Al plasmar la interacción de carácter político y situación histórica, las piezas históricas de Shakespeare irradian la misma atmósfera que las novelas de Walter Scott, siglos después. La diferencia naturalmente —y esto es lo que convierte a Walter Scott en verdadero creador del género histórico— consiste en que el último capta la dialéctica de individuo e historia no sólo en el sentido de grandes personalidades y mundo, sino también en el sentido de mundo y hombre corriente.

El pasado pudo captarse como historia porque en la Inglaterra shakespeariana *el presente se vivía como historia*. Nunca se había dado una transformación tan súbita de *toda* la estructura social como en la época de la acumulación originaria inglesa. Y he subrayado la palabra «toda» a propósito. Porque deberíamos recordar que aunque Atenas y Florencia presentaban una historia accidentada, los acontecimientos dramáticos —el curso alterno de «auge» y «decadencia»— se habían dado sobre *la misma base económica* (la acumulación originaria florentina ni fue un

proceso tan precipitado como la inglesa ni, como hemos visto, llegó a fructificar). En Inglaterra, sin embargo, la estructura económica, el aparato estatal y la ideología (la religión) cambiaron casi de golpe. Se tenía clara conciencia de que «en el curso de cien años hemos cambiado de pies a cabeza». No tenemos más que echar un vistazo a otra obra, *La famosa historia de la vida del rey Enrique VIII* (escribiérala Shakespeare o no); los nobles y las ricahembras que en ella aparecen, sus posturas y su comportamiento, nada tienen que ver con las formas de conducta de la «nobleza histórica». *Recorrer la historia* no significa necesariamente, claro está, *ser consciente de la historia.* El sentido de la vida de la burguesía inglesa después de la destrucción de la Armada Invencible era bien diferente del característico de los atenienses tras la derrota de los persas (y ahí tenemos las obras de Esquilo). El pensamiento griego se orientó hacia el pasado; el inglés se orientó hacia el futuro. Y todo esto es cierto aun cuando esa orientación cara al futuro no se expresara en generalizaciones filosóficas. Pues si la historia ha de aparecer no sólo en la experiencia cotidiana, sino asimismo en la conciencia filosófica, no basta con que se vuelva explícita en un solo país: *para que aparezca el concepto de historicidad* el objeto posible de la experiencia personal concreta debe ser *la historia de toda la humanidad.* Cosa, sin embargo, que tuvo que esperar hasta la Revolución Francesa.

De todas las ciencias sociales, la política fue la primera que alcanzó un nivel diferenciado. (El estudio sistemático del derecho y la economía habría de caracterizar al siglo siguiente, el XVII.) En las obras de Maquiavelo y de Bodino podemos recorrer el proceso mediante el que la política se convirtió en ciencia. Los dos procedieron de distinta manera: *Maquiavelo analizó la política en tanto que técnica,* escudriñando sus leyes de acción y situando en el núcleo de sus postulados el estudio de *la personalidad política.* Bodino se centró en *la esfera objetiva de la política* en el marco de la sociedad y ante todo en el cuerpo jurídico y el Estado, es decir, en *las instituciones políticas.* La obra de Maquiavelo aparece en un momento y un lugar donde aún no se había desarrollado el Estado burgués, mientras que la de Bodino transcurre en unas coordenadas espacio-temporales donde ya habían hecho aparición algunos de sus perfiles y sus primeras formas (abstractas): en la monarquía absolutista. En mi opinión, el más interesante es el análisis de Maquiavelo. Y al decir esto no quiero menguar la relevancia de Bodino, antes bien destacar que los problemas y planteamientos que formula se desarrollaron ampliamente en los siglos siguientes, como es el caso de la tesis del contrato social, recogida por Grocio, Hobbes, Spinoza y Rousseau con un enfoque mucho más rico y capaz. Maquiavelo, sin embargo —a despecho de lo mucho que se ha invocado, justificada o injustificadamente—, constituye un fenómeno único; por-

que cabe decir que incluso la ciencia política actual le sigue debiendo una solución satisfactoria de los problemas planteados por su reflexión.

Mi afirmación de que la política se convirtió en ciencia únicamente en el Renacimiento precisa de ciertas explicaciones. Platón y especialmente Aristóteles podrían señalarse como ejemplos de lo contrario. Pero en lo que atañe a la política como *techné* no creo que me sea difícil demostrar lo que he sugerido, dado que en el seno de las «comunidades naturales» era imposible que la política se convirtiera en un «arte», fueran oligárquicas, aristocráticas o democráticas. Existía ciertamente la división del trabajo, pero la capa social que tenía las riendas del poder *no estaba sometida a ninguna división social del trabajo.* Es decir, que en el interior de dicho estrato (amplio o reducido) *cualquiera* podía ser adepto a la política y experto en la dirección del Estado. Sólo así se podían copar los oficios *mediante sorteo* y no por votación. El único empleo que precisaba de división del trabajo (y capacidades especiales) era el de jefe militar. El papel particular de los generales se limitaba, sin embargo, al tiempo que durasen las hostilidades; y, más todavía, se les vigilaba estrechamente para que no pudiesen organizarse en ningún estamento aparte que aspirase a hacerse con el poder: de aquí la frecuencia del ostracismo, de las acusaciones de tiranía, etc. Por supuesto que hubo hombres que objetivamente actuaron según las normas de la actividad política, pero las categorías de «político» y «actividad política» jamás se independizaron de las normas generales de la vida social ni en la vida ni en el pensamiento. A lo que debo añadir que en Roma se dieron mayores oportunidades y más amplio radio de acción para la práctica política *par excellence,* sobre todo durante el primer período del Imperio, pero la razón por la que una época que contempló la elaboración del derecho clásico no tuvo su propio teórico político es algo que no puede abordarse dentro de los límites presentes. Por no hablar ya de la pérdida absoluta de realidad que padeció esta cuestión en el marco de la pormenorizada organización política medieval, donde la actividad política volvió a estar concisamente determinada por la «comunidad natural» y donde la división social del trabajo no existió ni siquiera en estado embrionario. Ni en el *De monarchie* de Dante hay la menor huella de análisis político. Antes de que la política pudiera aparecer como «arte», como oficio y cometido del político (hombre con capacidad y deberes especiales y forma de pensar también particular) tenía que darse la división burguesa del trabajo social; a lo que se podría añadir que tenían que producirse circunstancias en que la actividad política profesional fuera asunto de vida o muerte. Y esto nos lleva directamente a Maquiavelo.

Es posible que no se comprenda con tanta facilidad por qué negamos a Platón y a Aristóteles la paternidad de los problemas

formulados por Bodino, pero la razón, en primer lugar, es que ni Platón ni Aristóteles distinguieron jamás entre Estado y sociedad y, en consecuencia, los problemas políticos objetivos, los análisis de las instituciones y temas semejantes los entretejían con argumentos éticos. Para Platón sobre todo, la República es lo mismo que la *polis*. En última instancia puede decirse que Aristóteles tampoco fue más allá. Es cierto que éste partió del problema de la esclavitud, es decir, de la relación social *común* a las diversas ciudades-estado que diseccionó, y que en cierta medida procuró alcanzar un conocimiento de la sociedad contemporánea más generalizado que el de Platón, pero identificó siempre categoría de Estado con *formas de Estado* y estas últimas con *constituciones*. Bodino, sin embargo, que alcanzó a presenciar la aparición del moderno Estado burgués, fue capaz de aprehender el concepto general de «el Estado» dentro de la categoría de *Estado nacional*, bien diferente del tipo de la *polis*; pudo mostrar la «otra cara» del problema planteado por Maquiavelo. Su monarquía ideal, garantizadora de la propiedad privada burguesa, la libertad personal burguesa, la legalidad civil burguesa, la tolerancia y la libertad religiosa burguesas, etc., proclamó por vez primera el nuevo *statu quo* de la existencia burguesa (separada de la del *ciudadano*) que hizo necesario al «político profesional».

Si bien es cierto que la división del trabajo posibilitó el desarrollo general de la técnica política e hizo necesarias facultades políticas especiales, ello no quiere decir que la división del trabajo fuera la *única* causa de este fenómeno: fue sólo *un aspecto* de la evolución de la sociedad burguesa en tanto que proceso universal. Ya he hablado de otros aspectos, relacionados con el recién mencionado, que tuvieron cuando menos la misma importancia autónoma: en primer lugar, la aceleración del ritmo de la historia, que cada vez exigía soluciones más rápidas, adecuadas a las nuevas situaciones, y la decadencia de la orientación hacia el pasado con el consiguiente auge de la perspectiva de futuro, que abandonó en terreno inseguro la tradición y los precedentes, exigiendo del individuo toda una gama de recursos. Igualmente importante, como mínimo, fue la progresión geométrica de los contactos internacionales y los conflictos internos, en que la toma de decisiones precisaba múltiples y plurales conocimientos que crecían en número a medida que la fábrica económico-política de la sociedad se hacía más compleja: una política nacional que por todas partes se introducía ya en una política mundial. Cuanto mayor era la unidad que buscaba y conseguía la actividad política, tanto más peso tenían las consecuencias; y, en correspondencia, cuanto menor era el papel que jugaban los precedentes en la toma de decisiones, más dependían los resultados de la responsabilidad personal de los políticos.

El Renacimiento fue una época que produjo grandes personalidades políticas. Los políticos del naciente mundo burgués eran

estadistas y no meros funcionarios (que era a lo que tendían en los períodos «terminados» y menos convulsos del desarrollo burgués); en este sentido todos eran representantes perfectos de lo que Maquiavelo consideraba *techné* política. Pues de ningún modo hemos de imaginarnos al «político» *par excellence* como una especie de burócrata ideal. El movimiento autónomo de la política presupone motores reales, individuos autónomos capaces de dejar en la historia la huella de su personalidad. Sea legislador o consolidador, gobernante o consejero, soldado o pacifista, expansionista o instigador del florecimiento económico del país, el político está sometido a la división social del trabajo en tanto que su idiosincrasia y particularmente la puesta en práctica de ésta exigen un tipo diferente de pensamiento y de conducta, de ética y de *modus operandi* del propio, por ejemplo, del filósofo, el artista o el ciudadano corriente. El político de Maquiavelo no es el político *tory* de la Inglaterra victoriana.

La genialidad de la concepción maquiaveliana del político asombra hasta límites insospechados cuando se observa lo escasa que estuvo Italia de políticos descollantes. Ni siquiera César Borgia puede calificarse de tal; Maquiavelo lo cita más bien como ejemplo y paradoja a su vez.[203] Al mismo tiempo, sin embargo, lo que explica la forma de pensar de Maquiavelo es precisamente la escasez de políticos italianos. Porque Italia no tuvo políticos y por ello los *necesitaba* con tanto apremio. En última instancia, *El Príncipe* es un desesperado grito de socorro, una llamada a los personajes, cuyos prototipos acaso hayan existido, mas carentes de grandeza.

La política maquiaveliana, en tanto que *techné*, aparece bajo la forma de sus componentes diversos, pero unificados en última instancia: como *conocimiento político*, como *manipulación política*, como *práctica política* y como *ética política*.

El conocimiento y la práctica políticos se dirigen siempre hacia *un fin absoluto*. Son corolarios recíprocos indispensables. Su corrección está determinada por los factores que ya he analizado en extenso: reconocimiento del momento oportuno, intuición de las tendencias de la sociedad, capacidad para «seguir la corriente cuando conviene», actitud reformista en consonancia con «los tiempos», etc. Si un hombre es deficiente en este conocimiento político general y la praxis correspondiente, acaso pueda ser el más sutil, el más astuto de los hipócritas y utilice todos los recursos adecuados, pero jamás servirá como político serio. Nada más alejado del pensamiento de Maquiavelo que recomendar una moralidad o unas formas de manipulación en el terreno político

203. Según Maquiavelo hay dos tipos básicos de príncipe: el que llega al poder y lo aumenta gracias a su propia *virtù* y el que hace lo mismo gracias a los avatares de la *fortuna*, es decir, de la casualidad. Los dos paradigmas que propone el secretario florentino son respectivamente Francesco Sforza y César Borgia. (*N. de los T.*)

independientes de la percepción de las fuerzas en juego y de la práctica total. Los únicos que pensaron y se comportaron de este modo fueron los «maquiavélicos» que aparecieron después. Si un hombre no consigue los objetivos deseados —y beneficiosos— con los medios permitidos en política —si, en otras palabras, «fallan» su conocimiento y su práctica políticos—, ni sus manipulaciones ni sus dictados éticos recibirán elogios o perdón. Por repetirlo una vez más: las consecuencias son para Maquiavelo el criterio principal (también moral) de la acción política en conjunto. La condición fundamental para obtener buenos resultados, sin embargo, es el conocimiento político correcto y la práctica política no menos correcta; tanto la manipulación como la moralidad políticas no pasan de ser aspectos secundarios de lo mismo, no por necesarios menos *subordinados.*

En el contexto de la práctica y el conocimiento político, sin embargo, Maquiavelo hace hincapié en la cuestión de la manipulación y la ética, aunque conviene añadir que el acento cambia de una obra a otra. En los *Discursos* el conocimiento y la praxis están en primer plano, mientras que en *El Príncipe* lo que destaca es la cuestión de la manipulación y la ética.

¿Cuál es la esencia de la manipulación según Maquiavelo? Es *el uso de todos los medios* tendentes a la consecución práctica del conocimiento político. No ha de rechazarse ni un solo medio si es *necesario* para conseguir lo que se desea: éste es, en resumen, el contenido de la teoría maquiaveliana del fin y los medios. Un tema en el que hay que destacar dos cosas. La primera es que Maquiavelo habla siempre de los medios que son necesarios para la obtención del fin preciso. Los medios que nos desvíen del fin (y de la praxis) propuesto hay que rechazarlos, tanto si son buenos como si son malos. *En sentido político, los medios malos no son otra cosa que medios inadecuados.* Maquiavelo nunca niega que lo malo y censurable puede ser a menudo, desde una óptica política, inadecuado. Subraya, por ejemplo, que el príncipe no debe ganarse el odio del pueblo robándole o abusando de sus mujeres. Pero afirma palmariamente que *hay casos,* y no infrecuentes, en que los medios adecuados son moralmente malos o problemáticos. El príncipe, dice, no debe «alejarse del bien, si puede, pero... (debe) saber entrar en el mal si se ve obligado».[204] Lo segundo que hay que observar es que las tesis de Maquiavelo no tienen nada en común con el axioma jesuítico de que «el fin justifica los medios», lema que implica que desde la perspectiva de los fines hasta los medios perversos se vuelven buenos y «justos». Maquiavelo, sin embargo, insiste con empecinamiento en que *el carácter ético de los medios permanece inmutable* aunque los hagamos valer para una finalidad buena. El medio malo sigue siendo malo aunque lo consideremos necesario. Este hecho

204. *El Príncipe,* cit., pág. 164.

reviste una considerable importancia tanto teórica como práctica. Analizaré más abajo las implicaciones teóricas y por ahora me detendré únicamente en el aspecto práctico, respecto del cual hay que decir que Maquiavelo deja al desnudo las contradicciones objetivas de la manipulación política. Si tenemos clara conciencia de tales contradicciones objetivas, podremos analizar una y otra vez el problema de lo «adecuado» y lo «inadecuado»: en la medida en que un medio pierda su calidad de necesario (y por tanto deja de ser adecuado) lo rechazaremos al instante. Por otro lado, si consideramos «justos» los medios desde la perspectiva del fin propuesto, nuestros contenidos de valor se transforman y justificamos el empleo de semejantes medios *en sí mismos*. En tal caso la contradicción deja de ser consciente y perdemos no sólo el sentido ético sino también la capacidad de discernimiento político, y, de modo paralelo, desaparece la necesidad de juzgar constantemente la adecuación o inadecuación de los medios. «Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder no ser bueno, y a usar de esta capacidad en función de la necesidad»,[205] escribe Maquiavelo. Sólo el que sabe cuándo es malo, sólo el que sabe serlo y sabe serlo únicamente en la medida en que es necesario, es capaz tanto de evitar la maldad de los medios como de ponerla en práctica.

La necesidad de la *manipulación política* está enraizada —como ya he dicho— socioantropológicamente en la «corrupción» de los hombres. «Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían la palabra— tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya.»[206] La corrupción de los hombres es la razón por la que pueden utilizarse para ciertos fines (incluso fines justos) con sólo apelar a sus dos pasiones básicas: el interés y el miedo. Sin embargo, si el fin está en el polo opuesto de sus intereses, lo que señala la necesidad es su eliminación. En lo tocante a esto último, sin embargo, he de hacer una precisión: Maquiavelo creía justificado el empleo de la violencia (a cuyos problemas éticos volveré más adelante) únicamente en contra de los pocos, los «optimates», y en contra también de los enemigos políticos manifiestos, pero jamás contra el pueblo. En este último caso, «intimidar al pueblo» es el límite extremo que se permite. Maquiavelo (el plebeyo Maquiavelo) no conoce ni reconoce ningún fin para el que el genocidio sea un medio «adecuado».

No se elude por consiguiente recurrir al interés y al miedo en los asuntos políticos, tanto en la conquista del poder como en su mantenimiento. Sólo en las situaciones concretas puede determinarse si el miedo es más importante que el interés y qué instituciones específicas se precisan para articular los intereses o

205. *Ibid.*, págs. 149-150.
206. *Ibid.*, pág. 162.

mantener el miedo o bien ambas cosas; esta determinación ha de hacerse constantemente: «Todo esto nos hace tener en cuenta que a los hombres se les ha de mimar o aplastar, pues se vengan de las ofensas ligeras ya que de las graves no pueden: la afrenta que se hace a un hombre debe ser, por tanto, tal que no haya ocasión de temer su venganza.»[207]

Naturalmente, el problema de la violencia rebasa la órbita de la manipulación política. La eliminación de los enemigos políticos, la privación de todo medio de venganza y extremos similares pertenecen pues, esencialmente, a la categoría de la praxis. Los rasgos manipuladores aparecen más bien en los efectos *indirectos* de la violencia y en la búsqueda de los resultados indirectos; *la violencia no es el cumplimiento de una misión histórica en ocasiones tales* (como cuando el primer Bruto hizo matar a sus hijos o el segundo mató a César), *sino un medio de mantener sujeto al pueblo.* Tenemos un ejemplo en el caso de César Borgia y su plenipotenciario de la Romaña, Ramiro de Orco. César Borgia lo puso al mando de la provincia para que la gobernara con mano firme y apenas observó que comenzaba a ganarse el odio popular a causa de ello, «cuando tuvo ocasión, lo hizo llevar una mañana a la plaza de Casena partido en dos mitades con un tajo de madera y un cuchillo ensangrentado al lado. La ferocidad del espectáculo hizo que aquellos pueblos permanecieran durante un tiempo satisfechos y estupefactos».[208]

Al mismo tiempo, la categoría de manipulación política es mucho más amplia que la de «mantener sujeto al pueblo» mediante la violencia. La *simulación* y el *disimulo* juegan un papel no menor que la violencia (por seguir con los medios moralmente contradictorios y ambiguos). El primer apóstol de la categoría del «mal necesario» sostenía que la simulación de los juicios y prejuicios morales dominantes constituía una de las formas principales de la manipulación política. Podemos recordar que al hablar del conocimiento de los hombres tratamos de por qué y cómo la hipocresía se universalizó en la época como problema ético-social. El miedo a ser «descubierto», que caracterizó la conducta global de los hombres en virtud de la competencia desarrollada desde la vida económica hasta la ciencia y la filosofía, apareció necesariamente de forma más manifiesta si cabe en el contexto de la actividad política. El empleo de los principios morales refrendados y generalizados en calidad de cobertura significaba asimismo el disimulo de los planes e intenciones más recónditos del individuo, y de aquí que fuera una ventaja en la competencia. Por supuesto que significaba también otra cosa. *Los hombres buscaban por lo general en los individuos sobresalientes los principios morales y las necesidades (los ideales) de*

207. *Ibid.*, pág. 74-75.
208. *Ibid.*, pág. 102.

la vida cotidiana: por consiguiente los perseguía también en los políticos. Cuanto mayor fuera la confianza depositada en éstos tanto más claramente se creía ver en ellos los ideales referidos. El estímulo de esta suerte de confianza constituye uno de los métodos de la manipulación política. No dispongo de espacio para describir el hecho en toda su plenitud y mucho menos para analizarlo. Baste señalar que semejante expectación por parte de la opinión pública es un fenómeno de dos caras. Por un lado, establecer la «medida» del «gran hombre» a tenor de los ideales de la época conduce, en parte, a la falta de sensibilidad ante la verdadera grandeza; por el otro —y es lo que ocurre casi siempre— conduce a la reinterpretación de la grandeza según los cánones de la sensibilidad popular. Aparece entonces el ideal del «gran hombre en zapatillas», el general que es «el mejor marido y el padre más abnegado del mundo», el cabecilla político que es «hombre devoto, religioso y amable». Las posibilidades de manipular esta clase de imágenes ideales se vuelven entonces infinitas. La otra cara de la cuestión no es menos relevante. La necesidad de simular determinados ideales —el homenaje que el vicio rinde a la virtud, según resumió sucintamente La Rochefoucauld poco tiempo después— viene a ser la declaración de que el mal no puede conquistar la universalidad con ropaje atractivo. Para que el concepto de «mal necesario» se acepte sin rebozo ni cortapisa, así como las consecuencias que ello acarrea, se precisan políticos y un pueblo muy maduros.

Maquiavelo no identificó ni describió el tipo de estadista que mostrara abiertamente a su pueblo el mal necesario. Su ideal era el político *que menos se mentía a sí mismo.* «Parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que, si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria.»[209] Al mismo tiempo, debe añadirse que Maquiavelo no sólo creía posible (en casos extremos) un tipo de político que no se engañase a sí mismo, un hombre que fingiera, sino que además supiera lo que estaba haciendo y por qué, hasta dónde llevar el engaño, etc.; *pero ni siquiera se le ocurrió plantear* qué ocurre cuando un príncipe empieza a creer, en mayor o menor medida, en los valores e ideales que ha venido simulando. En este punto el mundo de la praxis y el mundo de la manipulación se separan con brusquedad tajante. Mientras que en la praxis siempre está presente lo general (en la asimilación y búsqueda de las tendencias generales presentes en el mundo), la manipulación se limita a la elaboración de una esfera para el individuo y el mantenimiento de su poder; la *techné* política se va reduciendo del ejercicio del poder a una técnica encaminada a la conservación de la autoridad individual.

209. *Ibid.*, págs. 163-164.

De aquí se sigue que Maquiavelo no distingue formas de manipulación según las configuraciones político-sociales, los objetivos y las tendencias que se dan en la sociedad, sino según *el modo* en que un político (el príncipe) ha accedido al poder, ya por herencia, ya valiéndose de su ingenio, en la paz o en la guerra, en su propio país o en una provincia conquistada, etc. No se trata de que esta forma de plantear la cuestión carezca de significado; es que no pasa de ser parcial. (Esta tendencia resulta más acusada en *El Príncipe* que en los *Discursos.*) No quisiera negar con esto la genialidad de Maquiavelo, sino hacer notar que Shakespeare, al modelar sus caracteres políticos, eclipsa incluso la teoría más brillante. En Shakespeare, el trono heredado o conquistado puede servir de motivación (Enrique IV frente a Ricardo II), pero se trata sin embargo de un aspecto secundario. El contenido de toda medida táctica concreta que adopta un político (o su incapacidad para adoptarla, como en el caso de Enrique VI) viene determinado en primera instancia por su concepción global de la sociedad y el contenido de valor de ésta, su profundidad y significación. Ésta es la razón por la que hay mayor parecido entre un Enrique V (que hereda el trono) y un Enrique VII (que no lo hereda) que entre dos monarcas cualesquiera que hayan ceñido la corona en virtud de la herencia o de otros medios. El discurso fúnebre de Marco Antonio, un portento de manipulación de masas, está estrechamente vinculado a toda su actividad y entera ideología, a la situación global del desarrollo social, al «momento», etc., no siendo, como desde luego no lo es, el tipo de héroe de Maquiavelo que menos se engaña a sí mismo: antes bien se trata de un individuo mucho más corriente que salvo escasas excepciones se cree a medias lo que afirma.

Si bien es parcial el método de Maquiavelo de diferenciar los tipos de manipulación, sigue proporcionándonos una forma concreta de retratar una amplia gama de casos ejemplares. Puesto que ya he hablado de la violencia y puesto que habré de volver sobre ella (según Maquiavelo, el que más necesita de la violencia es el nuevo príncipe que acaba de conquistar el poder), me limitaré a citar otro pasaje que ilustre las posibilidades de gobernar una monarquía absoluta según el pensador florentino: «Un príncipe debe mostrar también su aprecio por el talento y honrar a los que sobresalen en alguna disciplina. Además, debe procurar a sus ciudadanos la posibilidad de ejercer tranquilamente sus profesiones, ya sea el comercio, la agricultura o cualquier otra actividad... Además de todo esto, debe entretener al pueblo en las épocas convenientes del año con fiestas y espectáculos. Y puesto que toda sociedad está dividida en corporaciones o en barrios, debe prestarles su atención y reunirse con ellas de vez en cuando, dando ejemplos de humanidad y liberalidad...»[210]

210. *Ibid.*, pág. 192.

Más adelante congregará a su alrededor cierto número de hombres astutos que le digan en todo momento la verdad. En esta figura política los medios, moralmente contradictorios y equívocos, quedan relegados a segundo plano en medida considerable. Cosa que a su vez apunta a otro aspecto importante del pensamiento de Maquiavelo, a saber, *que nunca tuvo el mal necesario por algo que hubiera de emplearse con regularidad, sino por un medio eventual de afianzar el poder*. He aquí por qué es tan importante apercibirse de ciertos medios necesarios; por lo que respecta al mal: «Bien usadas se pueden llamar aquellas crueldades (si del mal es lícito decir bien) que se hacen de una sola vez y de golpe, por la necesidad de asegurarse, y luego ya no se insiste más en ellas, sino que se convierten en la máxima utilidad posible para los súbditos. Mal usadas son aquellas que, pocas en principio, van aumentando sin embargo con el curso del tiempo en lugar de disminuir... Por todo ello *el que ocupa un Estado debe tener en cuenta la necesidad de examinar todos los castigos que ha de llevar a cabo y realizarlos todos de una sola vez, para no tenerlos que renovar cada día...*»[211]

Antes de volver al último aspecto, no por ello menos importante, de la *techné* política, es decir, a la moralidad política, quisiera subrayar una vez más que las afirmaciones éticas de Maquiavelo —por más que puedan limitarse al terreno estricto de la moralidad política— significan mucho más, llegando al punto de rozar las *cuestiones universales de la ética*. He de volver a lo que se sostuvo acerca de la pérdida de validez de las escalas fijas de valores. Maquiavelo afirma, dando a su aserto carácter de validez general, que es imposible actuar en razón de virtudes abstractas en todo momento y lugar, que una cosa así es contraria a la «naturaleza humana» y a las necesidades de los tiempos. En sí mismo no fue precisamente un descubrimiento. Lo nuevo era la propuesta de que el atropello de las virtudes (cosa que en sentido ético abstracto era mala) podía ser conveniente, necesario y, además, bueno, en determinadas circunstancias concretas y desde una óptica determinada. Existe además un criterio para medir la «bondad» referida, una clave para entender esa bondad: ni más ni menos que la *consecuencia* del acto. Una acción general puede resultar justa aunque contenga diversos actos parciales que contradigan la escala de valores establecida, al igual que puede resultar errónea aun cuando no contenga aspectos particulares que contradigan la escala referida. Maquiavelo descubrió la contradicción intestina entre la moralidad abstracta y la verdadera ética social (una ética no basada en el Deber, sino en la unidad de Deber y posibilidades). Destacó además que la «gestación» de esa contradicción y su solución eventual no constituye una actividad general, abstracta y teórica, sino eminentemente

211. *Ibid.*, págs. 112-113.

práctica, precisamente del tipo que todo ser humano debe solventar constantemente en cada situación concreta y ante la que debe asumir una responsabilidad personal. La ética de Maquiavelo fue el primer gran paso que dio la humanidad hacia la solución teórica del carácter y el impulso contradictorios de la ética después de la teoría aristotélica del término medio. Así como la responsabilidad fue apoyándose cada vez más en las espaldas del individuo a consecuencia de la aparición de una sociedad no comunal, así Maquiavelo afirmó también la necesidad de que el individuo aceptase la responsabilidad de lo bueno y de lo malo, de que la humanidad llegase a su madurez moral, de *la ética del riesgo*. De forma paradójica, Maquiavelo formuló proposiciones que despertaban la conciencia de los hombres ante el carácter aventurado de sus propias acciones y, entre otras cosas, ante el hecho de que a menudo no pueden sino elegir entre un mal mayor y otro menor, y que en casos semejantes no hay dios ni ley que decida por ellos.

Me gustaría concluir mis observaciones con una paradoja. *Maquiavelo, cínico en apariencia, fue realmente un moralista.* Pues el cínico no reconoce los valores y Maquiavelo los reconoció en toda su extensión, aunque añadiendo que *la esfera de valores de la realidad no era homogénea*. No negó en modo alguno el carácter axiológico de las normas abstractas, de los principios morales, de las virtudes, antes bien lo puso de manifiesto puesto que *rechazó el calificativo de bien moral para toda acción carente de valor absoluto*. ¿Es bueno el disimulo? No. ¿Lo es la violencia? Tampoco. ¿Qué es esto si no una defensa de la pureza absoluta del contenido moral y, por si fuera poco, una defensa propia de moralista? Sólo que lo único que existe no es el orbe de los valores morales y abstractos. También el triunfo es un valor, también lo es la realización de un propósito, la expresión de la personalidad en el campo creativo (ya hemos visto la importancia de todo ello en el Renacimiento) y contribuir al bienestar de la humanidad. Si estas cosas sólo pueden conseguirse en ocasiones infringiendo las normas morales, entonces no entramos en un conflicto entre valor y no valor, sino en el enfrentamiento de un valor con otro. «Recuérdelo y obsérvelo el ciudadano que tenga que aconsejar a su patria, pues donde se trata de su salvación, no cabe atender a lo justo ni a lo injusto, ni a la misericordia ni a la crueldad, ni a lo laudable ni a lo ignominioso; antes bien, prescindiendo de cualquier consideración puntillosa, hay que aprovechar el partido que le conserve la vida y mantenga su libertad»,[212] escribe en los *Discursos*. En el caso de valores en conflicto, lo que tiene mayor entidad no es el conjunto de normas morales. Claro que puede haber situaciones en

212. *Discursos...*, ed. cit., págs. 807-808.

que lo tengan, pero esto es algo que sólo se puede y se debe decidir concretamente, en las circunstancias específicas.

Maquiavelo fue un moralista y ello incluso en el campo de la ética política, definida en términos estrictos. No se trata sólo de que Maquiavelo «privara» de contenido moral a la acción política, ni siquiera que se limitara a describir el *statu quo* existente (como en efecto hizo), sino que aprobaba las cosas más espantosas y las aceptaba con calidad normativa. Pero hay otra cara de la cuestión: la «separación» de Maquiavelo fue doble. Separó el sistema de valores de la práctica política al tiempo que escindía la práctica política del sistema de valores. Se percata de lo que existe en la realidad, pero al mismo tiempo pide a los hombres que sean conscientes de las leyes y posibilidades internas de la práctica real en el terreno socio-político. *No es sólo que recomendase el disimulo y la violencia* (aunque esto también forma *parte* de ello), *sino que asimismo alentó a que se tomase conciencia de que se fingía, que se utilizaba la violencia, que el disimulo y la violencia eran malos en sí mismos, y que por consiguiente se tomase conciencia de que estas cosas no había que utilizarlas sino cuando fuese necesario, que no se acababa jamás con las «manos limpias» y que había que aceptar este hecho.* Eso es todo menos cinismo.

Maquiavelo no es ningún «amoral», porque investiga las posibilidades reales de la ética socio-política concreta desde la perspectiva de un moralista que considera valor supremo los imperativos de la práctica social y no los de una moralidad abstracta. Y ello en una época donde toda medida de progreso social era, por necesidad, moralmente contradictoria: fue la asimilación del carácter contradictorio del progreso, un tipo de metabolismo social que tiempo después caracterizaría a muchos gigantes del pensamiento burgués. Sin embargo, no sería conveniente confundir su postura —sobre todo su postura ética— con la de pensadores como Mandeville o Ricardo, que eran realmente cínicos. (Y no lo digo en sentido peyorativo, me refiero a ese tipo de cinismo que a veces juega un papel positivo en el desvestimiento de la verdad: y el cinismo de Mandeville lo jugó de hecho.) Tanto el uno como el otro consideraron el crecimiento económico (o el enriquecimiento) como el criterio exclusivo del triunfo de la actividad social. Ambos afirmaron —cínicamente, pero cara a la verdad— que la abundancia material de la sociedad capitalista surge a cambio de la pobreza de los individuos y que las motivaciones éticas que se esconden tras el enriquecimiento son el egoísmo privado y los vicios que brotan de él («vicios privados», según nominación de Mandeville). Aprobaron el enriquecimiento y por consiguiente aprobaron conscientemente los «vicios privados» de todo tipo. No dudaron que tales vicios fueran un medio para la consecución de un fin ético, un mal necesario que desaparecería cuando pasara su necesidad; el vicio no constituía

para ellos un mal *ocasional,* elegido voluntariamente, sino *condición* de la evolución social. Por esta razón no se encuentra en sus obras la constancia de que el mal es *malo,* la conciencia de la desviación del sistema ético de valores y la asunción de la responsabilidad moral. Allí donde el vicio parte del egoísmo privado, allí donde impregna *toda* capa social y *toda* esfera de actividad social, la virtud no puede ser más que hipocresía o estupidez: no hay sistema de valores que funcione, no hay riesgo moral, no hay responsabilidad moral del individuo. Del individuo apenas depende ya nada —ni sus virtudes ni sus vicios— porque el universo del egoísmo privado es un *mecanismo* que funciona con uniformidad. El *phatos* maquiaveliano, ora revolucionario, ora reformista, pero definitivamente orientado cara a la transformación del mundo, no fue junto a Mandeville y Ricardo más que la sabiduría crepuscular de la lechuza de Minerva.

Al sostener que Maquiavelo fue el primero que distinguió radicalmente entre moralidad consuetudinaria y ética (comprendida la ética política) nos apoyamos en terreno sólido por lo que atañe, cuando menos, a su *concepción* global de las cosas. Su *terminología,* sin embargo, es vacilante porque se esfuerza por completar una ingente labor teórica. Así habla unas veces (en relación con los medios perversos) de vicios y otras de vicios *aparentes*; aquí afirma que las consecuencias son «buenas» y allí puntualiza que «conviene llamar bueno al mal». Por lo demás, llama al éxito «apariencia» que además presta cierta «apariencia de dignidad» a los medios. A despecho de cualquier vacilación terminológica, queda claro que los innumerables ejemplos concretos y las fórmulas teóricas continuamente repetidas se combinan para transparentar inequívocamente lo que ya se ha dicho.

Para analizar la ética política de Maquiavelo tendré que volver a la cuestión de la *violencia.* No fue especulación teórica lo que convirtió este tema en orden del día, sino la situación concreta de Italia. Maquiavelo accedió a su consideración, ante todo, al analizar los motivos de la caída de Savonarola. «Ésta es la causa de que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados perecido. Pues, además de lo ya dicho, la naturaleza de los pueblos es inconstante: resulta fácil convencerles de una cosa, pero es difícil mantenerlos convencidos. Por eso conviene estar preparado de manera que cuando dejen de creer se les pueda hacer creer por la fuerza... En nuestra época... fray Jerónimo Savonarola, que cayó junto con sus nuevas instituciones tan pronto como la multitud empezó a perder su confianza en él... carecía de medios para conservar firmes a su lado a los que habían creído y para hacer creer a los incrédulos.»[213] La razón de la caída de Savonarola fue que no pudo recurrir a la violencia

213. *El Príncipe,* cit., pág. 94.

como medio de manipulación. No obstante, el planteamiento de la violencia podría surgir de igual modo si se estableciese una comparación con acontecimientos de otros lugares o si se reparase en el panorama italiano; y ello con tanta facilidad como en el análisis del pasado. La monarquía absolutista había estabilizado el orden social de Francia e Inglaterra. Pero antes de que pudiesen nacer los grandes «legisladores» era preciso que los enemigos fueran exterminados a sangre y fuego. Maquiavelo, sito en Italia, buscaba la unificación nacional italiana bajo la forma de moderna monarquía absoluta. Y para crearla —especialmente a la luz de los encontrados intereses de los Estados diminutos y los dominios pontificios— se necesitaba una mano dura, un hombre que para llevar a cabo lo propuesto no respetase nada ni a nadie. Sólo cuando Italia se hubiera unificado por la fuerza comenzarían la obra del «legislador» y el «retorno» del pueblo a sus propios orígenes.

Tropezamos aquí con la única dificultad considerable de la ética política de Maquiavelo: aparte de unos cuantos ejemplos concretos, *sustancialmente independiza por completo la técnica de la esfera económica y el gobierno de los hombres de la administración de las cosas.* Por ello entiende la lucha política como una pura lucha por *el poder* que, por así decir, queda «suspendida en el aire». Por mucho que repita que los hombres fracasan por su incapacidad para comprender «el tiempo», siempre se refiere al «tiempo» del poder y de la actividad política. Considérese la teoría de *corsi e ricorsi.* Constituye un ciclo de formas de poder y de autoridad: la república, la tiranía, la aristocracia, la oligarquía y el imperio se suceden con regular continuidad, pero sin que se nos informe del menor detalle de la base económica que haya de sustentarlos. Tampoco podía ofrecer información alguna porque, según Maquiavelo, los cambios tienen lugar uniformemente y *de la misma manera.* El análisis de la actividad política en el vacío y su divorcio de la administración de las cosas conduce a una situación en la que Maquiavelo no distingue ni puede distinguir entre *los diversos tipos de violencia.* La implantación de una autoridad exclusivamente personal y las violencias cometidas en su empeño se clasifican sin matización ninguna al lado de la violencia desplegada en la liberación de la patria. Se puede acusar aquí a Maquiavelo no sólo de descuidar las precisiones éticas, sino también de descuidar *las distinciones políticas.* Éste es el origen, el único origen, de esa sensación de repugnancia que se apodera del lector cuando llega a ciertos pasajes de *El Príncipe* y que hizo que Rousseau, indudablemente admirador de Maquiavelo, tuviera la impresión de que *El Príncipe* era una sátira. Porque cuando Maquiavelo estudia las acciones de César Borgia y describe cómo engañó a los Orsini agasajándolos al principio y exterminándoles después, o cuando dice que mereció su poder de eliminarlos, hay una cosa que echamos en

falta y es el *porqué*. ¿Sólo para afianzar su autoridad? ¿O es que esa autoridad estaba al servicio de objetivos más generosos? Con lo que podemos volver a Shakespeare dado que en sus obras se restauró el «orden» de la violencia. El genio de Stratford entendió con brillante sagacidad que el crimen cometido en beneficio del poder individual exclusivo no encajaba con el criterio de Maquiavelo porque después de asegurarse el poder no hay freno posible, ya que el poder no se puede asegurar *jamás* definitivamente y precisa de un crimen tras otro. Sólo el hombre que tiene al poder por un simple medio —medio de cambiar las cosas, de transformar las relaciones sociales— puede asegurar su autoridad realmente y sabe con certeza en qué punto del mal detenerse. Ni la acción unificadora de la monarquía absoluta, ni sus apropiaciones, ni el engrandecimiento del país se le representaron bajo la luz de lo abstracto, sino como parte de un conjunto. No tenemos más que recordar a Enrique V.

No se puede negar que en este sentido —verdaderamente problemático— hay diferencia de énfasis en los *Discursos* y *El Príncipe*. En los *Discursos* se pretende considerar no sólo la violencia, sino también el poder adquirido (o consolidado) mediante la violencia, como medio para la obtención de un fin. He aquí dos ejemplos: «Debe reprenderse al violento que destruye, no al cruel que unifica.»[214] «Quien establece una tiranía y no mata a Bruto, y quien libera un Estado y no mata a los hijos de Bruto, poco tiempo se sostiene.»[215] Si comparamos estos dos pasajes con aquel de *El Príncipe* donde se analizan los manejos de César Borgia con vistas a la elección papal, se verá patentemente que se hace un hincapié distinto. Pese a esto, no se trata tanto de un cambio de pensamiento como de la diferencia del tema que abordan ambos libros. Los *Discursos* conforman, hablando con propiedad, una obra historio-filosófica donde se realzan las cuestiones de conocimiento y práctica políticos, mientras que el verdadero tema de *El Príncipe* es la técnica política, principalmente la moralidad y la manipulación. Fue sobre todo en el análisis de este segundo objetivo donde Maquiavelo quedó limitado al olvidarse de la estructura económica y no en la exposición de sus dilatadas concepciones históricas, en las cuales las relaciones sustantivas eran más evidentes.

Una vez se ha analizado la actividad política separada de toda la actividad social, las conclusiones quedan un tanto vacilantes dado que Maquiavelo pretendía ser *científico*. Naturalmente, la consideración de que en determinados casos *concretos* la violencia es necesaria para obtener la libertad o conservarla, no era bajo ningún concepto ni una novedad ni un descubrimiento de Maquiavelo. Por ejemplo, Petrarca, en su epístola a Cola di

214. *Discursos...*, ed. cit., pág. 290.
215. *Ibid.*, pág. 647.

Rienzo, insiste rayano en la histeria en la necesidad de emplear la violencia; y una vez el tribuno ha caído, se explica su derrota como sigue: «Merece sin duda toda clase de tormentos porque aquello que quiere no lo quiere con todas sus fuerzas, como habría debido y como lo requerían las circunstancias; y porque después de empeñarse en defender la libertad dejó escapar armados a los enemigos de ésta cuando habría podido subyugarlos a todos juntos; ocasión magnífica que la fortuna no había concedido jamás a señor alguno. Oh niebla triste y funesta que desciendes sobre los ojos de los hombres en medio de las empresas más grandes.»[216] Petrarca está formulando aquí en términos concretos la ética de las consecuencias políticas. El que en ciertas circunstancias la violencia fuera moralmente correcta era prácticamente un lugar común. Así, por ejemplo, Gianotti, el amigo de Miguel Ángel, pone en boca de éste en uno de sus diálogos: «El que extermina a un tirano no mata a una persona... sino a un animal salvaje que se ha disfrazado con pellejo humano... Bruto y Casio no obraron mal al matar a César.»[217] Sin embargo —como hemos visto—, Maquiavelo no analiza casos particulares ni da ejemplos individuales; no habla de posibilidades, ni ofrece consejos concretos para las situaciones específicas, sino que busca los modos *generales y necesarios* de la actividad política (comprendida la manipulación). Esto es precisamente lo que de forma tan radical resulta nuevo en él. Las dificultades que se le presentaron las habría soslayado de haber descubierto otros aspectos, otras facetas sustanciales de idéntica validez.

Si bien reveló las contradicciones inherentes a la política y la ética de la nueva época, Maquiavelo se limitó a destacar *un* solo aspecto de las mismas. Los hubo que cambiaron de pensamiento al enfrentarse con otros aspectos. El siglo XVI había demostrado ya con toda brutalidad que la evolución de la específica esencia humana corría pareja con la enajenación de esa misma esencia. Naturalmente, nadie lo observó o, por lo menos, no lo formuló en términos generales. Sin embargo, que el desarrollo de los medios de producción fuera al mismo tiempo benefactor y perjudicial, que la acumulación de riqueza, lejos de disminuir, aumentara la desdicha humana, que la civilización no cortara de plano el desfallecimiento del espíritu sino que lo reprodujera de forma más acentuada (y en medida creciente), eran cosas que se iban reconociendo y que de hecho se reconocieron. Unos se limitaban a mencionarlas, mientras que otros les daban un papel axial; éstos se limitaban a describirlas, a registrar los hechos, mientras que aquéllos las atacaban o las defendían con vehemencia.

216. Francesco Petrarca, *Le familiari*, XIII, 6, en *Prose*, ed. cit., pág. 959.
217. Citado en Charles de Tolnay, *op. cit.*, pág. 30.

Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que estamos en una época de transición. Ni las contradicciones de la economía ni las de la tecnología se manifestaban como parte «exclusiva» de la problemática del capitalismo. Moro, Bruno y Campanella fueron tal vez los únicos en retomar las formas de argumentación tradicionales para destilar la problemática «pura» de la sociedad burguesa. Comencemos por analizar todo esto en relación con el carácter contradictorio del desarrollo de los medios de producción.

A los ojos de aquellos que en los siglos sucesivos se enfrentaron al fenómeno, la más importante de las fuerzas existentes que mutilaban a los seres humanos era la división técnica del trabajo (o división social del trabajo). En el Renacimiento, sin embargo, este problema no fue absorbido más que por los autores utópicos y aun así de forma indirecta, no tanto en sus análisis críticos como en sus disquisiciones positivas (utópicas). Para el resto —como se ha observado en el caso de Pomponazzi— la división del trabajo era un hecho unívocamente consumado, aunque la mayoría no se preocupaba de analizarlo. También las contradicciones morales de la tecnología tenían un lado individual y un lado social global. Por lo que tocaba al plano del individuo, se hablaba de su capacidad de mutilar la individualidad humana y también de sus estragos morales. Pero esta mutilación y esos estragos morales no se manifestaban en el *uso* de la tecnología, es decir, en el *trabajo*, sino en la búsqueda y *hallazgo* de nuevos medios técnicos. El que ingeniaba medios nuevos estaba en posesión de *secretos* y tenía asimismo cierta dosis de *poder*. Los inventos encerraban contradicciones precisamente porque eran «misteriosos» y porque conferían poder. De aquí la posibilidad que tuvieron algunos de colocarse por encima de la comunidad de los hombres, de los hombres «comunes», y de acceder a prácticas que no estaban al alcance de los demás y cuya mecánica no se podía percibir; en consecuencia podía cometerse todo género de delito y la mayoría quedaba al azar de la misericordia de estos privilegiados. Éste es el carácter «diabólico» de la tecnología, el *problema fáustico*. Habría que añadir entre paréntesis que cuando Bacon afirmó que «el saber es poder», se estaba refiriendo *también* a este tipo de poder; no existe fundamento que permita interpretar la expresión únicamente en el sentido de «poder sobre la naturaleza» (que está íntimamente ligada a la concepción marxista).

La cara social de la contradicción se presenta en la posibilidad opuesta, la de la reducción de privilegios, ya que el progreso tecnológico niveló las desigualdades; además, toda innovación técnica y su difusión conllevaban el peligro de *que pudieran volverse contra la humanidad,* conscientemente o sin que pudiera evitarlo el control del hombre. En relación con la tendencia igualitaria o «nivelación» puedo remitirme al pasaje en que Ariosto se lamenta del descubrimiento de la pólvora. La pólvora barrió

de un plumazo el valor militar y puso fin a la distinción entre valentía y cobardía. Hay que hacer constar en este punto, sin embargo, la opinión de Maquiavelo al respecto. El secretario florentino afirmó que la pólvora no anulaba las virtudes marciales, sino que se limitaba a exigir otras que reemplazaran a las antiguas. Con tan escueta consideración no quiso indicar, empero, que el problema careciera de significado. Cuando se habla de la posibilidad de que la tecnología se vuelva contra la humanidad se acostumbran a destacar dos puntos: el incremento de las fuerzas destructivas y la proliferación del lujo. Como dice Bacon: «La vida humana debe mucho, ciertamente, a (las artes mecánicas), y sin embargo de una misma fuente proceden instrumentos de lujuria y máquinas de muerte.»[218]

El carácter ambiguo de la tecnología creada por la riqueza fue un tema particularmente sensible durante el Renacimiento. Diremos por anticipado que de los pensadores de la época *no hubo ni uno solo* que considerase la cuestión de la riqueza y la pobreza como un problema *individual*. La tradición católica contribuyó a ello; tenía que secularizarse sin más. La pobreza había sido un programa y un ideal para el catolicismo (antes de la Contrarreforma) y por consiguiente no podía considerarse un defecto; al mismo tiempo se trataba de un «puesto» determinado por el lugar que se ocupaba en la jerarquía feudal, es decir, ordenado por Dios. La noción, si tal calificativo merece, de que el pobre es pobre porque no trabaja, mientras que el rico lo es gracias a su inteligencia y sus desvelos, se convirtió en ideología del capitalismo triunfante y se expresó de manera inmediata en el protestantismo. Durante el Renacimiento se ignoró por completo. La riqueza y la pobreza se veían como fenómenos sociales objetivos y la causa se buscaba en la sociedad misma, no en los individuos.

En cuanto al *proceso productor de riqueza*, fue algo que los renacentistas apenas si empezaban a analizar. Lo que más importaba a sus ojos era más bien el problema del *uso de la riqueza*. La riqueza podía emplearse «bien» o «mal». Se utilizaba bien si beneficiaba al comercio, la «industria» y la cultura, y se usaba mal si daba lugar al ocio, la ostentación del lujo y el descuido de los asuntos públicos. No debemos olvidar que esta manera de considerar la cuestión tuvo asimismo considerable importancia en los siglos sucesivos. Incluso los clásicos ingleses de la economía diferenciaban la industria que producía bienes de uso de la que producía artículos de lujo (aunque éstos seguían teniéndose por productivos), mientras que Saint-Simon distinguió las clases «ociosas» de las «trabajadoras» (a las que, por supuesto, también pertenecían los propietarios de la medios de producción). Sin embargo —como ya indica la diferenciación

218. Francis Bacon, *Works*, VI, pág. 735.

saintsimoniana—, durante la época floreciente de la economía clásica la clase capitalista que contribuía al desarrollo de los medios de producción se distanciaba progresivamente (incluso en la producción de artículos de lujo) de la clase que no era sino consumidora de estos artículos de lujo, es decir, la nobleza. Pero durante el Renacimiento, y sobre todo en el siglo XVI, no fue ése el caso. En Italia, la burguesía emprendedora *par excellence* inició el camino de la refeudalización; y el capital destinado a la producción se invirtió cada vez más resueltamente en artículos de lujo y en «ocio». En Inglaterra, España y Francia, por su lado, la nobleza se aburguesó (aunque a niveles diversos), se aburguesó esa misma nobleza cuya demanda de artículos de lujo había comenzado hacía poco y que en aquel momento crecía incesantemente. De modo que la riqueza «útil» e «inútil» no podía identificarse con clases específicas y por este motivo no fue posible ningún estudio de carácter social. Los pensadores renacentistas, desde Petrarca hasta Bruno, se contentaron con *describir* la riqueza como fenómeno de dos caras, sin poder aventurarse en análisis de mayor alcance.

Los pensadores renacentistas no se interesaron menos por la utilidad política de la riqueza, desde el punto de vista de la consolidación del Estado. Las opiniones diferían sensiblemente y no voy a enumerarlas por entero. Pero me gustaría destacar hasta qué punto se manifestaba el estado indiferenciado de la cuestión de las constantes referencias a *Roma*. «Las riquezas conquistaron Roma, conquistadora de pueblos»,[219] escribe Petrarca, sin que se le ocurriera que la riqueza de su tiempo y la riqueza de los romanos no podía medirse por el mismo rasero. También Maquiavelo (siempre con ejemplos romanos) insistió estentóreamente en lo mucho que los ricos corrompían las costumbres. Pero también fue el único en afirmar, y citando en este punto a Roma y Florencia, que la lucha de ricos y pobres constituye una de las condiciones fundamentales de la manipulación política correcta y fructífera. Pues sólo donde existe puede mantenerse el príncipe entre los dos grupos, entre sus intereses contrapuestos, para conseguir sus propósitos con mayor facilidad. Maquiavelo entendió que la pobreza convenía a la república y que la riqueza (más la pobreza) era buena para la monarquía.

No es de extrañar que en un momento en que las contradicciones del desarrollo tecnológico, la riqueza y (su consecuencia lógica) la propiedad privada se sacaban a colación cotidianamente (aunque no su unidad orgánica), apareciera una y otra vez la imagen de la «edad de oro» ovidiana. Podemos verlo en los escritos de Bruno, en el elogio de la «locura» erasmiano y en las argumentaciones de Graciano en *La Tempestad* de Shakespeare. Era el ideal de un mundo donde no había propiedad, ni Estado,

219. Francesco Petrarca, *Le familiari*, Urbino, 1974, vol. II, pág. 1232.

ni leyes, ni obligación de trabajar, ni egoísmo, ni maldad: únicamente el gozo reposado, la constancia, el sosiego, la moralidad pura. Muchos de los más selectos espíritus se volvieron con nostalgia a aquel pasado paradisíaco y apacible de la humanidad. Y hay que subrayar la palabra «paradisíaco» porque la resurrección del mito de la «edad de oro» es un síntoma del desvanecimiento del mito judeo-cristiano. El paraíso privado que ofreció Dios a Adán y Eva se sustituye de este modo por el gran paraíso social que comparte toda la humanidad.

A pesar de la nostalgia de los espíritus selectos, los pensadores más descollantes siguieron sin ocuparse *científicamente* del estado natural. Todavía faltaba mucho tiempo para que llegara el momento de su interpretación *histórica*. Se necesitaban nuevos conceptos históricos generales, precisamente del género que no apareció hasta el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau. En tanto que *programa* fue ilusorio: por eso es tan grotesco el Graciano de Shakespeare. Y más numerosos fueron los enemigos eruditos de ese mismo ideal. Para Bruno, por ejemplo, la edad de oro tenía un contenido de valor *negativo*. Un paraíso lleno de felicidad, sin deseos ni actividad constante, sin progreso, repugnaba a Giordano Bruno, que sobresalió entre los defensores más entusiastas de la sociedad burguesa. Prefirió aceptar un mundo de dificultades en el que se quemaba a los personajes de excepción como él a un orden social idealizado donde ni siquiera existía el mal porque no existía la autoconciencia humana: «Así pues, en la dorada edad de la Pereza los hombres no eran más virtuosos que en el presente lo son los animales; si acaso, eran más irracionales que muchos de éstos... Pero naciendo las dificultades y las necesidades de la emulación de los actos divinos y la disposición de los sentimientos vivos, se aguzó el ingenio, se inventaron artificios, se descubrieron las artes; y siempre, *día a día, gracias a la necesidad y a la profundidad del intelecto humano, fueron estimulándose nuevas y maravillosas invenciones... De las injusticias y maldades que aumentan junto con el ingenio* no debes maravillarte... los hombres no eran virtuosos en tu edad de oro porque no eran viciosos, como en el presente; porque hay mucha diferencia entre no ser vicioso y ser virtuoso.»[220] La argumentación tiene un parecido casi siniestro con la crítica de Diderot al *Discurso* de Rousseau.

Hay quienes han creído (erróneamente) que los grandes utopistas del Renacimiento, Moro y Campanella, resucitaron la noción de la edad de oro, así como ha habido otros que (no menos erróneamente) han visto en ellos una prefiguración directa del utopismo francés posrevolucionario. Ya he sostenido que en ninguno de los dos utopistas hay la menor huella de orientación

220. Giordano Bruno, *Spaccio della Bestia Trionfante*, ed. cit., pág. 733.

futurista, pero que al mismo tiempo tampoco hay indicio alguno de orientación contraria, hacia el pasado. No se diferencian de Bruno por cuestiones de nostalgia de la edad de oro, sino por las realidades presentes que aceptan o rechazan y aquellas otras que estiman *necesarias o secundarias.* Bruno entiende inevitable que el mundo progrese «gracias a la necesidad» y ello con doble sentido: necesita desarrollarse continuamente y necesita que la propiedad, la contradicción entre pobreza y riqueza, continúe jugando un papel dominante. Moro y Campanella, sin embargo, afirman que *pueden concebirse* las condiciones sociales capaces de satisfacer las necesidades a un nivel dado y que no aparecen dominadas por la «necesidad» en el doble sentido antedicho. Lo que crearon fue el *modelo* de una estructura social de este género.

Ahora bien: ¿es la propiedad privada y su expresión subjetiva, el interés material del individuo, la única norma reguladora y adecuada, tal vez la mejor, de la sociedad? Todo lo que se discute en la *Utopía* de Moro gira en torno de este punto. Al principio, hasta el autor parece inseguro: «¿Cómo puede haber abundancia de bienes o de cualquier otra cosa donde cada hombre retrae su mano del trabajo? A éste el estímulo de sus propias ganancias no le impulsa a trabajar, sino que la esperanza que tiene en el trabajo de otros hombres le convierte en un holgazán»,[221] dice. Rafael le responde con la descripción de la isla de Utopía. He aquí la conclusión final: «En otros lugares también hablan del bien común, pero todo el mundo procura su propia ganancia privada. Donde nada es privado los asuntos públicos son seriamente atendidos... Pues en otros países ¿quién no sabe que morirá de hambre si no consigue algunas provisiones para sí mismo aunque la república nunca haya sido tan próspera en riqueza? Y por esto *se ve obligado, incluso por necesidad,* a mirar por sí mismo antes que por el pueblo, es decir, por los demás.»[222] Aquí la categoría de la «necesidad», de carácter normativo en la economía burguesa, aparece ciertamente, pero no como motor del progreso económico, sino como bloqueador moral que desde la perspectiva económica es como mucho indiferente. De donde resulta que tanto la utopía de Moro como la de Campanella no deben enfocarse únicamente como imperativos ideales de normas éticas, surgidos solamente de la indignación moral. Lo que querían —por utilizar la expresión de Andrés Hegedüs— era satisfacer al mismo tiempo las inquietudes de alcanzar el grado sumo de la humanización y de lo óptimo. Esta «optimación» difiere de las esperanzas no sólo del marxismo sino también del utopismo francés posrevolucionario, en un solo aspecto, no por ello menos esencial: lo que pretende es

221. Tomás Moro, *Utopía*, ed. cit., pág. 179.
222. *Ibid.*, pág. 357.

la posibilidad de utilizar al máximo los medios de producción en el estado *dado* de su desarrollo sin asumir la problemática del ulterior desarrollo de esos medios ni del incremento de la productividad. De este modo, la concepción que se forman de la satisfacción de las necesidades humanas no pasa de ser estática. Pese a todo, no puede decirse que haya ascetismo en ella, no se «comparte la pobreza». Moro y Campanella pretendían y postulaban una forma de vida acorde con las necesidades de su tiempo, pero realmente humanista, que pudiera gozarse según los patrones de la época.

La unión de las perspectivas ética y económica da lugar en ambas obras a un estilo particular. La indignación exaltada y el profundo *pathos* moral se combinan con la experta, objetiva, científica, detallada descripción del modelo propuesto. Donde mejor se consigue esta unidad estilística es en Moro; en cuanto a composición también la suya es la mejor, porque Campanella se pierde a menudo en los detalles. Objetivamente hablando, lo paradójico de ambos es que —en parte a consecuencia de los temas que hemos venido tratando— los aspectos críticos tienen validez universal cuando sus aspectos «científicos» y objetivos resultan bastante ingenuos. Puesto que Campanella hace mayor hincapié en este último aspecto, su ingenuidad se transparenta de modo más claro. No obstante, la brillantez destaca por entre las brumas ingenuas de ambas obras. Lo que descuella de forma sorprendente es que cuando se describe la estructura económica tanto en *Utopía* como en *La ciudad del sol* se subraye tanto la *producción* como la distribución y el consumo. Moro y Campanella sabían intuitivamente que las «desigualdades» de la distribución son exponentes del modo de producción. En este punto Campanella, más ingenuo en apariencia, fue en realidad el más perspicaz. Pues mientras Moro creía que bastaría la supresión de la propiedad privada para poner en marcha un nuevo mecanismo productivo, esto no resultaba suficiente para Campanella. En Moro la producción se lleva a cabo en la familia. Los hijos siguen el oficio de los padres, es la familia la que fabrica sus propios vestidos, etc.; sólo se realiza comunitariamente la distribución y en parte el consumo. Campanella, sin embargo, enfoca la producción como un hecho social y la enmarca en la manufactura y las brigadas de trabajo. Que pudiera concebir una cosa así a cambio de la abolición de la familia (entre otras cosas) remite no sólo a la tradición platónica, sino también al influjo de ciertas experiencias contemporáneas, sobre todo la de los anabaptistas.

En consecuencia, tanto el uno como el otro andaban a la búsqueda de un modelo en cuyo interior lo más útil para la comunidad fuera al mismo tiempo lo más grato para el individuo, aunque no necesariamente para todos los individuos. En la isla de Utopía y en la Ciudad del Sol los castigos son muy impor-

tantes. Y se castiga a aquel que encuentre satisfacción individual en cualquier cosa que se *oponga* a los intereses de la comunidad. Sin embargo, supusieron que el número de estos últimos tenía que ser reducido porque estaban convencidos que el mal era «antinatural», que no surgía de la naturaleza «humana», sino que constituía la consecuencia necesaria de los factores que llevaban al delito. Si eliminamos las causas que conducen al delito, éste dejará de estar tipificado. El hombre es egoísta cuando no tiene otro remedio, es avaricioso y ambicioso por la misma causa y éste es el motivo que lo fuerza al robo y al pillaje. Porque, como escribió Moro, no hay castigo que aparte del pillaje a los que no tienen *otra* forma de conseguir el pan de cada día. O bien —como planteó Campanella—: si no hubiese razón de competir por el prestigio, si no hubiese pobreza ni riqueza, ni extralimitaciones sexuales ni ignorancia, ¿sería típico el delito?

Moro y Campanella pretendían crear un modelo de sociedad *libre. El concepto estoico-epicúreo de libertad se transforma así en un principio organizador colectivo, social*; el concepto ontológico de libertad se combina con la concepción sociológica de ésta. La libertad, nos dicen, se consigue «viviendo según la naturaleza», mediante la autonomía y la autorrealización. El problema es entonces cómo crear las *condiciones* y el *deseo* de vivir según la naturaleza, teniendo en cuenta que ambas cosas han de ser válidas para todos los individuos. Lo que altera la naturaleza humana es la propiedad, el dinero, el oro; son estos factores los que vuelven grato el delito. Si desaparecieran la propiedad, el dinero y el oro, lo agradable y la finalidad de los hombres libres serían el trabajo, la solidaridad y el bien. Dice Campanella: «Nadie rehúsa practicar estas artes, tanto más cuanto que se consultan en todos los casos las inclinaciones que cada uno demuestra desde su niñez. Aparte de ello, el trabajo se halla distribuido de tal manera, que jamás llega a dañar a los que lo realizan; por el contrario, tiende a beneficiarlos.»[223] Y más aún: «La comunidad coloca a todos los hombres en una igual condición, al mismo tiempo rica y pobre. Son ricos porque gozan de todo lo necesario; son pobres porque no poseen nada, y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos.»[224] La libertad se manifiesta en el placer que se experimenta al realizar el trabajo, en la reducción de la jornada laboral (de seis horas en Moro, de cuatro en Campanella), en el ritmo alterno de trabajo y descanso, y (en Campanella) en el estudio de las ciencias y su empleo en todos los cometidos.

Más arriba he escrito que los hombres de hoy (incluso los de hace dos siglos) se sentirían como en la cárcel dentro de la sociedad ideal de Moro o Campanella. ¿Por qué afirmamos aho-

223. Campanella, *La ciudad del sol*, ed. cit., pág. 70.
224. *Ibid.*, pág. 57.

ra, entonces, que pretendían establecer un ejemplo de sociedad libre? Porque el moderno individuo burgués, con su particular subjetividad y vida interior, no había aparecido aún; dadas la vida y la conciencia *de la época*, las utopías de Moro y Campanella retrataron realmente un mundo de libertad. Esto es verdad sobre todo en el caso de Moro; en el de Campanella sólo puede afirmarse con ciertas reservas: es verdad sólo dentro de los límites del mundo que por su parte *conocía*, que le rodeaba inmediatamente.

Pero incluso suponiendo —aunque sin admitirlo— que utopías semejantes no hubieran descrito la estructura de una sociedad (relativamente) libre, la *tendencia filosófica* de ambas apuntaba en su dirección al tiempo que estructuraba su bosquejo. Esta tentativa filosófica de conjugar los conceptos sociológico y ontológico de libertad no surgió *ex nihilo*. Era expresión y reflejo —aunque crítico y polémico— de una sociedad que despuntaba y que engendraría al «individuo libre». Se trataba de la sociedad burguesa y su libertad era la *libertad* burguesa, tal como la concibe la filosofía marxista. Producir hombres «liberados» de los medios de producción que sin embargo tenían que trabajar y en cuyo trabajo, además, se basaba todo el cuerpo social. Sin todo esto habría sido imposible imaginar una sociedad humana donde *nadie* detentara los medios de producción, pero en la que *todos* trabajaran afanosamente. La igualdad formal de «todos los hombres» (pobres y ricos) se había dado alguna que otra vez en la realidad, como durante cierto tiempo en Florencia, pero casi siempre de forma ideal. Sin ella no se habría podido imaginar ninguna sociedad humana en la que todos fueran iguales, no ya a los ojos de Dios ni por mediación de la ley o la voluntad divina, sino como resultado de la estructura inmanente de la sociedad.

En las utopías de Moro y Campanella sigue habiendo esclavos. La libertad y la igualdad no se conceden a todos por igual. Su importancia, sin embargo, es marginal. Mientras el esclavo no sea humano y el siervo esté situado por decreto divino en el último peldaño de la jerarquía social, no surgirá ninguna «ciencia social», es decir, ningún estudio o programa científico tendente a la transformación de *toda* la estructura social en beneficio de *todos* los seres humanos. Fue, en consecuencia, la libertad burguesa y la igualdad formal lo que posibilitó la confrontación del reino de la libertad con el reino de la necesidad, así como el anuncio de una sociedad con igualdad de oportunidades. El capitalismo, en el momento mismo de su concepción, produjo necesariamente sus propios críticos, que atacaron la realidad de su época basándose en los principios y las posibilidades inherentes al capitalismo mismo.

VII. Hado, destino y fortuna

Hado, destino y fortuna: he aquí tres categorías de la vida cotidiana. Su contenido ontológico, sin embargo, difiere enormemente: incluso en una misma época es lábil e inseguro. Esa falta de consistencia, no obstante, no es el resultado de una visión empañada, sino consecuencia y al mismo tiempo premisa de la teleología antropomórfica de la vida cotidiana.

La noción de hado implica irreversibilidad, inmutabilidad, la incapacidad del hombre para cambiar las cosas: no se trata, pues, de su impotencia absoluta. Refleja un hecho real: lo irrevocable, lo inmutable y lo irremediable existen en la realidad. Pero el concepto contiene siempre la idea de la *razón* y la sustancia de la irreversibilidad: la función ontológica de la «irrevocabilidad», diríamos. Cuando los antiguos griegos hablaban del hado (la *moira*) se referían al desarrollo inevitable del destino de los individuos y los pueblos, al curso vital heredado de los antepasados y ordenado por los dioses. Pese a ello, el hombre no era mediocre ni estaba desamparado. Quien actuaba según el hado triunfaba y quien se oponía a él sucumbía; pero lo primero no era necesariamente lo más grandioso. (*Victrix causa diis placuit sed victa Catoni,* como se dijo luego en Roma.) Porque la victoria no se debía al «mérito» del vencedor (eran los dioses quienes realmente habían triunfado), ni tampoco la derrota a la flaqueza del vencido (sus dioses eran los que mordían el polvo). En lo tocante a grandeza no había diferencias entre Héctor y Odiseo. Naturalmente, el héroe podía obtener considerables méritos personales al preparar la victoria del hado (como Aquiles), pero esto era en definitiva resultado de sus cualidades *personales* y su grandeza humana, no de la función integradora del hado. El Dios del Antiguo Testamento era más circunspecto en este sentido. Él «elegía» por anticipado a los que tenían que manifestar grandeza para ser ejecutores de su hado. Esaú era el sucesor de Isaac, pero Dios, habiendo observado la «aptitud» de Jacob, «otorgó» a Jacob sin más la tarea de representar el hado. En el caso de Moisés, la elección del individuo es aún más significativa, con todo su carácter condicional y su directa vinculación al mérito. Por lo demás, el hado puede también surgir del hombre... por mediación del dios o de los dioses. Una maldición, por ejemplo, puede «surtir efecto», es decir, puede convertirse en fatídica por mediación de los dioses. La estructura ontológica del hado es esencialmente la misma a lo largo y ancho de la

Edad Media: es la Providencia general y particular la que guía el destino de los hombres.

El concepto de hado, en consecuencia no es de ningún modo sinónimo del de «necesidad». La necesidad, como eslabón inmanente y causal que une procesos objetivos en una serie de conexiones del tipo «si... entonces», *acaso* configure el contenido ontológico del hado, pero no tiene que hacerlo así necesariamente. En las concepciones del mundo teológica y teleológica, el hado suele ser lo que no surge de la necesidad. El antojo o la fantasía de un dios pueden volverse hado. Lo accidental también y no menos la acción que parte del «libre albedrío».

Cierto número de concepciones del mundo inmanentes, no teleológicas, han querido explicar la categoría de hado alegando que se trata de una especie de «necesidad inevitable». El «hado» de los epicúreos es idéntico a la «esencia natural» del hombre. Es el hado humano el que debe soportar todas las consecuencias resultantes de la esencia natural de la especie humana; y esto es lo único inevitable. El primer nexo «inevitable» que hay que asumir junto con la propia existencia es la muerte. Nuestra única conducta normativa ante el hado —precisamente porque es inevitable por naturaleza— consiste en no preocuparnos en absoluto de él. No es asunto nuestro porque nosotros sólo debemos interesarnos por las cosas que en cierto modo están a nuestro alcance, dentro del radio de acción de nuestra libertad. *Epicuro no admitió ningún hado personal, individuado, como tampoco admitió ningún hado a escala social.* El individuo, en tanto que individuo y en tanto que ser social, no depende sino de sí mismo; tiene un destino, pero no un hado. En el estoicismo de la Antigüedad —a diferencia de lo propio del epicureísmo— la identificación de destino y «necesidad inevitable» ocurrió más bien en las esferas de la vida social y de la existencia individual. Ésta es la razón por la que, en su caso, la autonomía se convirtió en su mayor parte en subjetiva. Puesto que ya he tratado el tema, aquí me limitaré a remitirme otra vez al hecho de que el estoicismo renacentista distaba de ser un simple calco del estoicismo antiguo; en este sentido, como en los restantes, apareció muy mezclado con los principios fundamentales del epicureísmo.

La terminología del pensamiento renacentista no distingue siempre entre hado y destino. En casi todos los casos se empleaba la palabra *fatum* para designar ambas cosas (la categoría de la «predestinación» se empleaba sólo en el contexto teológico, mientras que «destino» era las más de las veces un sinónimo de *fatum*). Pese a ello se hacía particular hincapié en la diferencia *sustancial* de ambos. La polémica en torno al *fatum* en tanto que hado y al *fatum* en tanto que destino fue uno de los principales temas de debate de la época.

Con la secularización del cristianismo, sin embargo, el con-

cepto de hado fue desapareciendo (para resucitar luego bajo la forma de la predestinación protestante). Eso dio paso a un concepto de hado nuevo, un concepto *astrológico*. Pomponazzi consideraba que tanto el mundo histórico como el mundo natural eran consecuencia necesaria del influjo de los cuerpos celestes. El movimiento de las estrellas determina la vida de las estructuras mayores así como el destino individual de los seres humanos. Ésa era por lo menos la opinión inconmovible del «hombre de la calle» renacentista. Repitámoslo: al igual que la noción de hado en general, no se trataba de una convicción «pura», totalmente coherente, que impregnara todos los actos y concepciones, sino más bien de un axioma que se había convertido lugar común y que podía coexistir simultáneamente con teorías y prácticas contrapuestas.

La influencia recíproca de ciencia renacentista y evidencia de la vida cotidiana fue particularmente acusada en el caso del concepto de hado astrológico. Por paradójico que pueda parecer, la ciencia se desmitificó incluso en sus enfoques astrológicos. Lo que había parecido cosa de fábula, accidente o decreto divino en el movimiento de las estrellas contaba ya con una explicación *natural*. Los cambios y giros de la sociedad, tan complejos e incomprensibles, recibieron una base «científica»; el destino de los individuos tampoco dependía ya de ningún dios. La estructura teleológica del mundo permaneció: al igual que en fechas anteriores, tanto el destino de la sociedad como el del individuo venían determinados de antemano. Pero quien movía los hilos de la determinación no era Dios (es decir, no era la conciencia de los hombres), sino la naturaleza, «la finalidad objetiva sin objeto alguno», según precisó Kant tiempo después. Si nos damos cuenta de la magnitud de esta tendencia no nos extrañará que científicos como Kepler se afanaran en la preparación de horóscopos y no sólo porque se los solicitara su mecenas, sino también por convicción personal.

Esta actitud convenía en muchos sentidos al hombre de la calle. Las exigencias del individualismo se cumplían merced a un hado particular, la «estrella» de cada cual. La curiosidad inagotable por la propia suerte se satisfacía de forma fascinante gracias a los horóscopos y profecías de las estrellas. Aquellos que se las habían apañado para incorporarse a la última «ola» de la sociedad lo «agradecían a su buena estrella»; los que habían quedado fuera se consolaban pensando que las estrellas tenían la culpa.[225] La tentación de la aventura no declinó por ello; lo que ocurrió fue que el autorreproche se hizo menos frecuente dado que los hombres de la época respetaban el afán de aven-

225. Se encuentra aquí el origen de ciertas palabras que en la actualidad son de uso corriente, como «desastre», cuyo sentido etimológico es «abandonado de los astros». (*N. de los T.*)

turas y no tenían en demasiada estima el reproche. La conmiseración hacia uno mismo.

El hado astrológico, sin embargo, no tuvo un dominio absoluto en la vida cotidiana. También en este terreno se mezclaba no sólo con las nociones de libertad religiosa y libre albedrío, sino también con la idea de *fatum* en el sentido de «destino».

La categoría de «hado» sintetiza un aspecto real de la vida humana —la inevitabilidad y la irreversibilidad de las cosas— a partir de la compleja maquinaria de la vida real y se sitúa «por encima» de los hombres; se manifiesta en una persona o en un fenómeno natural (Dios, las estrellas). En este sentido hasta las estrellas son trascendentes, puesto que están fuera de la totalidad de la vida humana. El concepto inmanente de hado existía, es verdad, sólo en el epicureísmo. Incluso en la actualidad se da por supuesto en la noción de que lo único predeterminado es lo biológico, no lo social. Pero el epicureísmo no proporcionó al hombre de la calle ninguna explicación acerca de los hechos de origen social que, inevitables e irreversibles, eran independientes de la voluntad, el deseo y el carácter humanos y sin embargo trascendentes en comparación con este último elemento; tampoco explicó que el hombre estuviera a merced de estos hechos. Los trabajadores que vemos en la obra de Moro, obligados a robar para no morirse de hambre, no podían quedar convencidos suficientemente con los argumentos de la filosofía epicúrea, como tampoco los nuevos burgueses —también de Moro— que, llevados de la necesidad se volvían rapaces y malvados. Para ellos existía el *fatum* en el sentido de hado. Mientras no apareciese el concepto de ley socio-histórica —y no ocurrió en el Renacimiento— no se podían aceptar en términos generales las categorías epicúreas en este terreno. Algo había, sin embargo, que podía aceptarse, algo que competía al concepto mismo de hado: la interpretación del *fatum* como «destino».

¿En qué se diferencia el «destino» del «hado»? Justamente en que lo inevitable no constituye más que *un aspecto* del mismo. Al igual que el «hado», el «destino» puede aplicarse a los pueblos, los grupos y los individuos. *Pero no indica un discurso predeterminado, sino más bien un repertorio de itinerarios posibles.* No se identifica con la necesidad en mayor medida que el hado; a semejanza de éste, también puede significar «casualidad» o «accidente», o bien una serie de «casualidades». *Pero es social y objetivo en su punto de partida lo mismo que en sus efectos.* No hay divinidad alguna que impulse o conduzca el destino. No depende del capricho de los dioses ni puede transformarse mediante ninguna forma de «persuasión» —plegarias, juramentos, magia. Por este motivo es más flexible que el concepto de hado, aunque al mismo tiempo también más rígido. Es más dúctil porque, dejando como deja cierto espacio para la acción humana, se puede conjugar, moldear y forzar. El destino

puede «meterse en el puño», el hado jamás. Pero es al mismo tiempo más rígido porque tras él no se imagina potencia alguna cuya tendencia pueda modificarse. El destino es siempre inmanente y así permanece aun cuando el individuo lo sienta (y lo interprete) como una fuerza que lo zarandea, aun cuando lo personifique y piense en él de manera figurada. El *destino* se manifiesta en los *demás* hombres, en las combinaciones particulares de los demás, en el movimiento de la sociedad, el ciclo del tiempo y cosas similares. Por este motivo el destino no está «escrito de antemano» y tampoco es teleológico. No está ya presente en el momento de nacer, sino que va haciéndose. Puede ocurrir que el destino de un individuo se conforme independientemente de él y lo mismo cabe decir del destino de un pueblo. Pero se crea mediante hechos, se compone de acciones y tomas de postura. Es la *tyche* griega que durante el período floreciente de la *polis* ateniense fue desplazando a la *moira* en la conciencia cotidiana y que había estado siempre presente junto al concepto de hado, a veces incluso eclipsado por éste, pero manifestando su influencia propia pese a ello.

En lo tocante a la responsabilidad y la dependencia del individuo respecto de su propio destino, las opiniones de los hombres corrientes variaron mucho durante el Renacimiento; las ideas que se tenían acerca del tema eran distintas según los momentos, y las opiniones que se ostentaban en las capas superiores diferían de las que se sostenían en las inferiores. Boccaccio, por ejemplo, decía que «cuanto más se habla de los caprichos de la fortuna tanto más queda por decir para quienes intentan considerarla con detenimiento, cosa que a nadie puede extrañar si se piensa sensatamente que todas las cosas que neciamente llamamos nuestras están en sus manos, y que, por tanto, las muda sin cesar según sus ocultos designios, haciéndolas pasar alternativamente de unos a otros y sin atenerse a orden alguno que esté a nuestro alcance conocer».[226] No obstante, por mucho fatalismo que pueda contenerse en las palabras de Boccaccio, se trata de un fatalismo que se deja sentir sólo en nuestros bienes, en los objetos que nos pertenecen, no en nuestras personas. Al mismo tiempo se supone cierta regularidad (no finalidad) en el despliegue del destino, aun cuando no podamos darnos cuenta del mismo. Boccaccio no infringe con ello la inmanencia del concepto de destino.

Para aclarar la actitud de los grandes hombres de la época lo mejor es que cite las palabras de Tamerlán en la obra de Marlowe: «Tengo al destino aherrojado y con la mano hago girar la rueda de la fortuna. Antes caerá el sol de su esfera que sea Tamerlán muerto o vencido.»[227]

226. Boccaccio, *Decamerón*, ed. cit., pág. 83.
227. Christopher Marlowe, *Tamerlán el grande*, Parte I, Acto I, Escena II. En Marlowe, *Teatro*, ed. cit., pág. 10.

El destino, pues, ofrece amplias posibilidades para la acción autónoma: sirviéndose del propio radio de movimiento, aprovechando el «momento» oportuno, percatándose de lo nuevo, indagando «leyes», conociendo a los hombres y las circunstancias, etc. Como escribió Maquiavelo: «No se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión de que las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia, no pueden corregir su rumbo ni oponerles remedio alguno. Por esta razón podrían estimar que no hay motivo para esforzarse demasiado en las cosas, sino más bien para dejar que las gobierne el azar... No obstante... pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control.»[228] A lo que únicamente resta añadir que Maquiavelo concibe el «destino» como padre común de la fortuna y el designio divino; con lo que distingue empíricamente el destino del hado. El destino y la fortuna, sin embargo, permanecen indiferenciados incluso en ese punto. No se trata de un «error» porque —como hemos dicho— la indeterminación y el pluralismo de los significados forman parte de esas categorías de la vida cotidiana. Pero falta hacer todavía una observación: en la relación entre autonomía y destino, los hombres del Renacimiento no vieron ningún problema consistente en «reconocer la necesidad». Es decir, los hombres la entendían de manera espontánea, aunque únicamente como uno de tantos aspectos del conjunto. Como se ha visto, ni siquiera habían elaborado un concepto de necesidad social; cuando pensaban en algo parecido hablaban más bien del «momento». En cuanto a los pensadores estoico-epicúreos, aquello que les caracterizaba era la concepción del conocimiento y de la sabiduría bajo la forma de libertad, o sea, en tanto que liberación de la fuerza *moralmente* obligatoria de la determinación exterior; porque tomaban el destino en el sentido de «hado».

Pero por más que pudieran confundirse las nociones de fortuna y destino, ya durante la Antigüedad se había establecido una distinción sustancial. Aristóteles habla de «favores de la fortuna», con lo que da a entender que la «fortuna» constituye el conjunto de bienes exteriores a la esencia del hombre, al carácter moral que conforma el destino de éste y también su personalidad; bienes que en su mayor parte recibe sin más en el momento de nacer: salud, belleza, inteligencia, posición social, etc. Por supuesto que se trata de bienes que afecten al desarrollo del destino individual: sólo un hombre de cierta posición social puede ser un gran general, sólo el efebo agraciado puede ser el discípulo prometedor y favorecido de los sabios, etc. La fortuna es materia prima a disposición del individuo para que éste la

228. Maquiavelo, *El Príncipe*, ed. cit., págs. 201-202.

utilice. Claro que el material en bruto no permanece estable necesariamente. Un hombre puede perder sus propiedades, el otro puede caer prisionero en la guerra y convertirse en esclavo, un tercero puede sufrir los estragos de una enfermedad; la buena fortuna puede volverse mala. Pero sean los dioses (= el destino) los que deciden todo esto, sea el azar quien lo provoca, lo único que puede hacer el hombre es soportarlo o lamentarse: su fortuna no cambiará por ello.

Durante la Edad Media la fortuna conservó su carácter de condición en la vida y condición asimismo de las acciones. Y con toda justicia puesto que en la sociedad comunal esto constituía la fortuna de hecho. El tercer hijo del cuento que «labra» su propia fortuna, procurándose gracias a su capacidad un lugar no señalado por su nacimiento, es ya criatura de la producción de mercancías; «el hombre es dueño de su propio destino», afirma el lema de la joven sociedad burguesa.

La fortuna no es el destino, sino tan sólo un aspecto del mismo: el éxito. Los «favores de la fortuna» de Aristóteles son las condiciones de un destino coronado por el éxito: si un hombre los pierde ya no podrá obtener triunfo alguno. El problema del alcance humano en la forja de la propia fortuna y de la medida de la determinación por los favores externos se traduce en otro problema consistente en saber *qué* propiedades, qué condiciones objetivas son las que llamamos «afortunadas» y que son por consiguiente las mejores garantías de triunfo.

Tanto Cassirer como Dvorak han prestado considerable atención a las representaciones pictóricas de la fortuna y a las transformaciones gráficas sufridas con el paso del tiempo. Durante la Edad Media se la representaba como una mujer con una rueda que arrastraba una figura humana impotente. En el primer Renacimiento, sin embargo, la Fortuna era una mujer que gobierna con la mano la vela de una nave, cuyo timón manejaba un hombre. Según la Fortuna medieval, lo que determinaba el destino del individuo era la posesión o la carencia de los favores de la fortuna: la Fortuna es a la vez el destino y el hado. La Fortuna del Renacimiento temprano —la mujer de la vela— ofrece únicamente posibilidades; el hombre del timón tiene que estar al tanto de estas posibilidades (oportunidades). Cuando Alberti sostiene que la Fortuna es endeble y veleidosa ante quienes la provocan, apela a una forma poética para afirmar que el hombre no necesita aceptar en calidad de hado propio las posibilidades que define su nacimiento. Porque las posibilidades no sólo podían aprovecharse, sino que también se podían crear: y en este caso el hombre se volvía dueño de su propia fortuna.

Según se desprende de la alegoría de la Fortuna que dirige la vela, Alberti se enfrentaba a la concepción característica de las sociedades comunales. Pero no estaba menos ávido de dar un nuevo significado al concepto mismo de fortuna: no sólo bajar

de su pedestal a la idea de fortuna heredada del medievo, sino también sustituirla con un nuevo tipo de fortuna. Si el triunfo depende realmente de nosotros, ¿puede verdaderamente identificarse la Fortuna con los privilegios de cuna, los eventos accidentales, el juego del azar?

Recordemos que Bacon decía que la fortuna era como un mercado en el que los precios bajan con solo esperar un rato.[229] Asimismo añadió en otro lugar: «Si un hombre mira con atención y agudeza, acabará por ver la Fortuna.»[230] No se trata, simplemente, que de nosotros dependa mucho y poco de la fortuna, ni siquiera que el astuto pueda derrotar a una Fortuna débil, sino más bien que la fortuna no es en realidad sino *la afirmación triunfante de nuestras facultades personales*. Las condiciones exteriores se truecan en mera *ocasión*: y ocasión no es lo mismo que fortuna. Sólo la ocasión aprovechada puede convertirse en fortuna; por consiguiente la fortuna es la personalidad individual misma. *No hay Fortuna independiente de los hombres*; no hay sino naturalezas afortunadas y naturalezas desafortunadas. He aquí el concepto de fortuna que refleja la aparición del nuevo individuo de la burguesía.

Las «propiedades exteriores» como los privilegios de cuna y el dinero brillan aquí por su ausencia: no forman parte de la «fortuna». Sí, en cambio, la virtud y el valor: la esencia ética del hombre. Y esto es radicalmente nuevo en comparación no sólo con los conceptos de fortuna de la Antigüedad y la Edad Media, sino también con el del primer Renacimiento; mantiene un estrecho parentesco con la fortuna según el cuento popular. El único hombre afortunado es ya el que se abre camino gracias a sus cualidades solas. Es la suerte futura de los Tom Jones y los Wilhelm Meister, de aquellos que parten, como el Saúl de la Biblia, en busca de los asnos de su padre y encuentran un reino: pero no por decisión divina, sino únicamente en virtud de sus propias cualidades.

229. La definición de Bacon ajusta mejor con las representaciones de la Fortuna propias del Renacimiento tardío. Recuérdese que en la *Iconología* de Cesare Ripa (1603) se representa a la Fortuna como una mujer desnuda con una cornucopia bajo cada brazo y los ojos vendados; en la mano derecha sostiene la rueda y apoya los pies en una esfera que simboliza su inestabilidad; a sus espaldas se encuentra el Tiempo, que le amonesta. A sus pies hay diversas figuras en espera de sus favores, entre las que destacan la Pobreza y el Comercio. La Fortuna está en un pedestal en el que aparece la inscripción: «Cada cual forja su propia fortuna.» (*N. de los T.*)

230. Francis Bacon, *Essays*, ed. cit., pág. 100.

Cuarta parte: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

El Renacimiento creó la antropología filosófica, la ciencia cuyo objeto es el hombre en tanto que ser de la especie. Ya desde la Antigüedad los filósofos y los poetas habían teorizado acerca de lo específicamente humano de los seres humanos; Platón y Aristóteles se ocuparon de su determinación conceptual mientras que Sófocles celebró al hombre como la más maravillosa de todas las criaturas. Pero las características más universales de especie no podían situarse todavía en un mismo nivel porque desconocían el sentido de la igualdad antropológica. El hombre libre aristotélico es sustancialmene distinto del esclavo; el segundo no es un *zôon politikón* de ninguna de las maneras, por lo que ni siquiera entra en la categoría de «ser humano». El objetivo de la evolución natural es el varón; la hembra no pasa de ser un varón imperfecto, por lo que su «forma» humana es poco menos que incompleta. La substancia humana, pues, era un concepto exclusivamente finalista y no la suma total de las potencialidades de todos los hombres. En la *Weltanschauung* cristiana, donde todos eran iguales a los ojos de Dios, la igualdad antropológica era inseparable de la depravación del hombre y de su dependencia de lo trascendente. Fue durante el Renacimiento cuando apareció por vez primera una sociedad —en Italia sobre todo, principalmente en Florencia— donde la actividad esencial del hombre, el trabajo, estaba en relación directa (en principio y también *en potencia*) con *todos* los ciudadanos y donde la actividad socialmente consciente pudo convertirse en actividad de *todos* los ciudadanos. En consecuencia, el trabajo y la socialidad, así como la libertad y la conciencia (comprendiendo el conocimiento), se concibieron necesariamente como partes que correspondían, merced a la esencia misma de la especie humana, a cada uno de los seres humanos y a toda la humanidad. He aquí por qué la conciencia de la sustancialidad unitaria de la especie pudo revelarse a la humanidad, dándose origen —por primera vez y en primer lugar— en Florencia a la antropología filosófica.

La antropología filosófica no constituye, naturalmente, una «rama de la ciencia» aparte. Su fruto —como veremos— fue nada menos que la concepción dinámica del hombre, formulada siempre, sin embargo, dentro del contexto de toda una *Weltanschauung*. La secularización de la filosofía natural, la revisión del trabajo y de la tecnología, y el análisis del proceso cognoscitivo figuraron en su repertorio con el mismo derecho que el

estudio de los complejos problemáticos que rodeaban la libertad y la substancia humanas. Pero también puede afirmarse lo contrario. La concepción del mundo renacentista fue tan suficientemente unitaria y antropomórfica que ningún problema filosófico individual podía entenderse sin dedicar alguna atención a las cuestiones antropológicas planteadas en la época. Las reflexiones gnoseológicas o de filosofía natural rebasaron la consideración de sus aspectos antropológicamente relevantes; sin embargo, se trató de aspectos que estuvieron siempre presentes. Al emprender el análisis de estos problemas, debo excusarme por anticipado de hacerlo sólo desde la perspectiva de la antropología.

I. La naturaleza y el hombre

Hasta el siglo XVII no se separaron por entero la concepción del mundo, la filosofía y la ciencia; y, como se ha visto, hubo también un cuarto elemento, la religión, que a menudo aparecía asociado a los otros. El hombre total se caracterizaba invariablemente a tenor de un credo científico o filosófico —y utilizo intencionadamente la palabra «credo». El mismo Gilbert se sirve de argumentos éticos para defender el sistema copernicano. Sólo las almas mezquinas y asustadizas tienen «miedo» de la explicación copernicana del universo, dice, porque creen que van a perder la seguridad en un universo en el que la tierra se mueve. También Bruno llamó a Copérnico el liberador de la humanidad porque amplió hasta el infinito el ego del hombre y su capacidad cognoscitiva. Estar en pro o en contra de Copérnico, pues, era estar en pro o en contra de la libertad humana, su grandeza y su dignidad. Aquí nos encontramos, claro está, al final de una época. La posibilidad de desacuerdo entre concepción del mundo, ciencia y filosofía, así como su separación real, eran ya hechos irreversibles en los últimos años de existencia de Galileo. Pero durante el Renacimiento no fueron sólo la *Weltanschauung*, la filosofía y la ciencia los únicos nexos teóricos inseparables; tampoco la filosofía natural y las ciencias naturales se distinguían de la experiencia de la naturaleza. Además, su interrelación era *más* estrecha que en las épocas precedentes. Cada nuevo atisbo, cada descubrimiento nuevo ponía en movimiento al hombre todo, no sólo su capacidad cognoscitiva, sino también su universo emocional. La relación sentimental de los hombres con la naturaleza era tan *inmediata* cuando se hablaba de la estructura de la sustancia como cuando se contemplaba el paisaje desde la falda de una montaña. Hay una línea ininterrumpida que parte de la alegórica subida de Petrarca a Mont Ventoux y desemboca en el espíritu científico que impregna los escritos de Bruno. En Petrarca, la belleza del ascenso y el espíritu de conquista son alegorías de *toda* la vida humana; el macrocosmos de los filósofos naturales se reproduce en el microcosmos. La alegría y el asombro propios del ser en sí son también propios del hombre. Dilthey carecía de fundamento al interpretar esta unidad renacentista de filosofía natural y experiencia de la naturaleza según el espíritu de la *Lebensphilosophie*. Porque una de las mayores hazañas del espíritu científico del Renacimiento fue precisamente *la tajante diferenciación de*

sujeto y objeto. La experiencia inmediata se evocaba cada vez más resueltamente en virtud de la belleza y armonía de una naturaleza interpretada como objeto en sí. La humanidad descubría la magnificencia, las «maravillas» de su propio mundo. El paralelismo entre los portentos de la naturaleza humana y los propios de la naturaleza que circundaba al hombre no indicaban que los hombres hubieran subjetivado el mundo, sino que el hombre y la humanidad tenían que observarse también objetivamente; la antropología filosófica no puede separarse aquí tampoco de la exaltación universal de la naturaleza.

Lukács —al analizar en su *Estética* la historia del concepto de cosa en sí— llega a la conclusión de que durante la Antigüedad en la excepción y no en la regla consistió la relación emocional con la cosa en sí. Toda la filosofía naturalista de los jónicos y hasta el mismo Aristóteles describieron y analizaron la naturaleza de las cosas con fría objetividad. Y según demuestra esto, la concepción teleológica de la naturaleza no presupone la inmediatez de la experiencia (no por lo menos en Aristóteles como tampoco en Hegel). La «relación patética (*emphatia*) con la cosa en sí» (la expresión es lukacsiana) no caracteriza más que a Platón, para quien las ideas en sí mismas son las formas puras de los valores supremos (el Bien, la Verdad, la Belleza) y para quien el conocimiento de la cosa en sí es inseparable de su experiencia. Dicha relación patética surge del carácter ideológico de la obra platónica y se refuerza en el neoplatonismo antiguo, sobre todo en Plotino. En el seno del cristianismo, tanto antiguo como medieval, el entusiasmo por la cosa en sí se transformó en experiencia de Dios: el mundo podía tornarse objeto de culto, aunque únicamente en tanto que creación de Dios. La experiencia, por consiguiente, no se *identificaba* con el conocimiento, como en Platón, sino que más bien constituía su *condición* y, además (y muy a menudo), su *sustituto.* No cabe duda de que el resultado final de este proceso es históricamente la ciencia moderna, que había de surgir en el siglo XVII gracias a la aplicación relativamente coherente del principio de desantropomorfización.

Antes de que ello tenga lugar, sin embargo, encontramos el intervalo —tan sólo un episodio en la perspectiva de la historia del mundo, naturalmente— de la época renacentista. En primer lugar, la cosa en sí se «fraccionó» con la teoría de la doble verdad. La teología mantuvo la actitud patética, pero al mismo tiempo esta actitud se volvió enteramente extraña a la pretensión de explorar científicamente la realidad. El mundo que se analizaba no era ni el objeto de nuestra experiencia ni el de nuestro amor. El seco cientifismo de Duns Escoto no constituye sólo una particularidad estilística, esa particularidad estilística que distingue a Valla de Pomponazzi y encubre sustanciales diferencias. La escuela paduana fue pasando, poco a poco, del ave-

rroísmo y de un tomismo interpretado a la manera aristotélica a la elaboración y asimilación de una ciencia moderna y desantropomorfizada.

Pero la corriente principal de la filosofía natural renacentista (sobre todo Telesio, Bruno y el joven Bacon) estaba caracterizada por la tendencia opuesta. El acento se oponía en sus tendencias básicas al tipo de exultación que se extendía desde Platón hasta el Aquinate. El objeto de la acentuación no era ya la trascendencia, sino el mundo inmanente. *Esta filosofía de la naturaleza, impregnada de experiencia emotiva inmediata, «devolvió» a Dios al mundo y de aquí su panteísmo.* Y dado que devolvió a Dios al mundo, dio la vuelta a la relación de experiencia emotiva y conocimiento, no sólo en comparación con la tradición cristiana, sino también en contraste con la herencia platónica. La experiencia emotiva no es anterior al conocimiento, no se da simultáneamente con éste y en lo tocante a valores no está ni por encima ni al lado del mismo. Todo lo contrario: el conocimiento es anterior a la experiencia emotiva y, además, es lo que *origina* dicha experiencia. La actitud patética se elide en virtud de la experiencia que afirma que el mundo —mundo hermoso, complejo, rico e inextricable— es algo *en sí* y *para sí, y* sin embargo, al mismo tiempo *nuestro* también.

En su poema *De immenso,* el joven Giordano Bruno afirma que la naturaleza es bella en todos sus puntos. Después de conocer la filosofía de Telesio y aprestarse a explorar las leyes naturales, sigue manteniendo la postura elemental de sus versos de juventud. Más tarde, en los diálogos de madurez, la experiencia de la belleza natural suele arrebatarle hasta el punto de que sobrepasando los límites de género dialogal pasa a exponer sus pensamientos relativos a la experiencia de forma poética. El infinito, el movimiento, la finalidad, el desarrollo, la armonía le llenan de entusiasmo. La infinitud del mundo expresa al mismo tiempo la ilimitada capacidad cognoscitiva del hombre y sus potencialidades; el dinamismo de la naturaleza expresa el dinamismo del hombre y la finalidad de la naturaleza la finalidad de la actividad humana. He aquí cómo resuena en sus versos el descubrimiento copernicano:

> «Mi solitario viaje a aquellos sitios
> a los que ya volviste tu alta mente,
> *se eleva al infinito,* pues preciso
> es que el objeto iguale industrias y artes.»[1]

1. Giordano Bruno, *Sobre el infinito universo y los mundos,* Aguilar, Buenos Aires, 1972, al cuidado de Angel J. Capeletti, pág. 76. (Cursivas de A. H.)

Y luego:

> «Por eso, las seguras alas tiendo
> *sin temer choque de cristal o vidrio,*
> mas hiendo el cielo y subo al infinito.
> Y mientras de mi globo saco a otros
> y por el campo etéreo más penetro
> lo que otros ven de lejos, atrás dejo.»[2]

Manifiesta plásticamente el movimiento del universo como sigue:

> «No está parado no, da vueltas, gira
> cuanto en el cielo y bajo de él se mira.
> *Toda cosa discurre, arriba, abajo,*
> con giro largo o breve,
> ya pesada, ya leve,
> y todo va quizás al mismo paso
> y hacia la misma meta.
> Tanto discurre el todo hasta que llega,
> tanto la ola va de abajo arriba
> que una idéntica parte
> ya de arriba hacia abajo,
> y ya de abajo para arriba parte.
> Y ese mismo desorden
> igual destino a todos les reparte.»[3]

No es difícil localizar aquí el antropomorfismo. «Todo discurre, arriba, abajo» era además la principal experiencia de la vida social de la época. El infinito tiene un contenido de valor porque es «alto». La hipótesis del firmamento de cristal no es exactamente falsa, sino más bien la justificación del cautiverio humano. La actitud patética, sin embargo —repitámoslo— sigue remitiendo a la cosa en sí. La antropomorfiza y en consecuencia la exalta. Pero esto no cambia el hecho de que la exalte *en tanto* que cosa en sí.

La formulación poética de la filosofía natural no es un fenómeno nuevo; como tampoco lo es la pretensión de establecer analogías naturales para resolver conflictos de la existencia humana. Podemos observar ambas cosas en *De rerum natura* de Lucrecio.[4] Sin embargo, la actitud lucreciana ante la naturaleza,

2. *Ibid.*, pág. 78. (Cursivas de A. H.)
3. *Ibid.*, pág. 148. (Cursivas de A. H.)
4. Bruno cita varios pasajes de Lucrecio en la epístola introductoria a *Sobre el infinito universo y los mundos* y en el diálogo quinto. Por lo demás, la forma literaria elegida por Lucrecio se inscribe en una tradición filosófica que se remonta a Parménides, incluso a Hesíodo, según los presocratistas modernos. (*N. de los T.*)

al igual que la de Epicuro, no es de ningún modo patética. Por ello, su poema filosófico no tiene nada de lírico. Describe los fenómenos naturales y las mejores expectativas que puede alimentar el hombre ante ellos. Bruno, sin embargo, al igual que muchos contemporáneos suyos, debe situarse al margen de la posteridad, es decir, del romanticismo. En éste, la actitud que nos liga a la naturaleza vuelve a ser lírica, vuelve a estar impregnada de experiencia emocional. Pero en la pasión inflamada por la experiencia lo que domina es la subjetividad. De este modo, la vivencia romántica del infinito, por ejemplo, se reduce a la vivencia del sujeto; sus fundamentos objetivos, lo ilimitado de la naturaleza inmanente y el pasmo ante la regularidad autónoma del cosmos, están subordinados a la objetividad y acabaron por desaparecer posteriormente.

La desantropomorfización, tanto en las ciencias naturales como en la filosofía de la naturaleza, condujo necesariamente a una encrucijada donde, entre los que pugnaban por una imagen objetiva del mundo, la experiencia espontánea de la naturaleza y la investigación sistemática de la misma tomaron diferentes caminos. La desantropomorfización fue naturalmente un proceso que no adelantó sino de manera gradual y que, claro está, sigue todavía avanzando. Como ya he dicho repetidas veces (siguiendo a Lukács), Goethe fue el combatiente de retaguardia que defendió la concepción antropomórfica de la naturaleza y no fue azar que la experiencia emocional, la ciencia y la filosofía se fundieran en él en un todo inseparable. La evocación de la experiencia de la naturaleza fue apartándose paulatinamente de la ciencia y la filosofía y transfiriéndose al arte. En vano buscaremos en el Renacimiento un arte «puro» del paisaje o una poesía que describa el paisaje exclusivamente. La vivencia paisajística no alcanzó la autonomía en la representación pictórica más que cuando la filosofía y la ciencia dejaron de figurar en ella.

Y aún me gustaría hacer otra observación al respecto: pienso que es superfluo realzar el significado que tuvo para la historia de la ciencia moderna la desantropomorfización y, en su origen, la disolución de la unidad de experiencia y ciencia (filosofía de la naturaleza), así como hasta qué punto puede considerarse este hecho un proceso necesario y de signo positivo. Sin embargo, me gustaría añadir asimismo que en los progresos científicos del XVII al XIX el elemento de la vivencia emocional, aunque bajo forma elíptica, siguió manteniéndose. De la experiencia inmediata y espontánea fue tomando cuerpo una especie de vivencia indirecta. Los científicos no consideran ya sublime lo infinito ni una cárcel el firmamento cristalino; pero cada vez que conquistan para la humanidad una parcela de la cosa en sí, cada vez que en el curso de sus investigaciones se encuentran con algo hasta entonces desconocido, siguen conser-

vando cierta capacidad de asombro, cierto pasmo ante la infinita riqueza de la naturaleza. Kant puso en palabras esta actitud milenaria cuando situó su admiración ante el firmamento estrellado junto al asombro que sintió ante la ley moral. Siempre que este género de entusiasmo y vivencia natural desaparece de las ciencias y se sustituye con el pragmatismo puro nos encontramos ante un caso de enajenación. En la vida diaria y las circunstancias de la cotidianidad los grandes científicos de la naturaleza experimentan y disfrutan de ésta con tanta espontaneidad como cualquier otra persona que lleve una vida más o menos consciente. Tiene que darse cierta relación entre la experiencia cotidiana y la actitud científica puesto que la naturaleza que aparece, aunque bajo aspectos diferentes, en los Alpes y en el laboratorio —como cosa en sí, como naturaleza virgen o como naturaleza humanizada— es exactamente la misma.

Pero volvamos a la vivencia natural del Renacimiento, a cuyo propósito debe subrayarse que la concepción del mundo copérnico-kepleriana no representó ningún importante punto coyuntural ni *en sí* ni *de por sí*. Los primeros discípulos del universo heliocéntrico vieron el mundo como la encarnación de la belleza y la armonía y la imaginaron con analogías con lo humano, al igual que habían hecho los partidarios de la concepción geocéntrica. Permítaseme citar un ejemplo de vivencia geocentrista de la naturaleza. He aquí lo que escribe Castiglione: «Mirad este gran edificio y fábrica del mundo... el cielo redondo, ornado y ennoblecido de tantas divinas lumbres; la tierra rodeada de los elementos con su mismo peso sostenida...»[5] La exaltación del sol, el reconocimiento y la afirmación enfática de su puesto central se propagaron antes incluso de la aparición del heliocentrismo. Leonardo, por ejemplo, dice: «Quisiera encontrar palabras para censurar a los que quieren adorar hombres en lugar del sol. Pues no veo en el universo un cuerpo de mayor dignidad y tal como éste...»[6]

La fusión de estética, ética y observación científica se percibe claramente en ambas citas. Pero si leemos las propias declaraciones de Copérnico acerca de su descubrimiento, veremos que no hay ninguna diferencia esencial en cuanto a actitud filosófica: «Por ningún otro ordenamiento he encontrado tan admirable simetría del universo y tan *armónica* conjunción de órbitas que colocando la lámpara del mundo (*lucernam mundi*), el sol, en medio del bello templo de la naturaleza, como sobre un trono real desde el que gobernara a toda la familia de astros que giran a su alrededor (*circumagentem gubernans astrorum familiam*).»[7]

5. Castiglione, *El Cortesano*, Libro IV, capítulo VI.

6. Leonardo da Vinci, *Breviarios. Los XIV manuscritos del Instituto de Francia*, Schapire, Buenos Aires, 1952, pág. 177.

7. Citado en Alexander von Humboldt, *Kosmos*, Cotta, Stuttgart-Tubinga, 1845, vol. II, pág. 347. (La cita de Humbolt reproduce un pasaje del cap. X del

Aquí, el sol aparece como el monarca absoluto que gobierna pacíficamente a sus súbditos, al tiempo que se satisfacen los imperativos estéticos —armonía, simetría. Cuando Kepler dio a una de sus obras el título de *Armonía de los mundos*, permaneció en este sentido totalmente dentro de la tradición de la filosofía natural del Renacimiento. (La *Astronomía Nova*, en cambio, es ya el anuncio de una nueva época.)

En última instancia, el proceso desantropocentrador y el proceso desantropomorfizador son caras distintas de uno solo, aunque no siempre aparecen simultáneamente ni de la misma forma, como tampoco con idéntico contenido de valor. No tenemos más que pensar en Montaigne, uno de los partidarios más radicales de la postura desantropocéntrica, cuya concepción de la naturaleza, sin embargo, estaba marcada —en parte por ello mismo— por un hondo antropomorfismo. «Consideremos ahora al hombre solo... ¿Quién le ha hecho creer que el admirable movimiento de la cúpula celeste, los movimientos espantosos de ese océano infinito se organizaran y hayan durado tantos siglos acá para su conveniencia y su servicio? ¿Puede concebirse mayor ridículo que el que esta criatura mezquina y miserable, que ni siquiera sabe gobernarse a sí misma, se llame dueña y señora del universo, cuya mínima parte ni siquiera conoce y domina menos todavía?»[8] Pero precisamente porque quería combatir la falsa apariencia de la situación del hombre en el centro del universo, Montaigne presumió características humanas en la naturaleza, sobre todo en la naturaleza orgánica. Su lanza más contundente es que las características específicas que distinguen al hombre no son exclusivas de los humanos. «¿Eligen acaso sin juicio ni discernimiento de entre mil sitios distintos el más apropiado para habitarlo las golondrinas que vemos volver en primavera para anidar en todos los rincones de nuestras casas? Y en la hermosa y admirable textura de sus construcciones, ¿preferirán los pájaros una figura cuadrada a otra redonda, un ángulo obtuso a uno recto, sin conocer sus propiedades y sus efectos? ¿Por qué la araña teje su tela más espesa en un punto y más suelta en otro, pone aquí un nudo y allí otro, si no es porque reflexiona, piensa y deduce?»[9]

En la medida en que era panteísta y negaba la creación y el acto de un Dios que establecía una finalidad, incluso la más antropocéntrica y la más antropomórfica de las filosofías naturalistas del Renacimiento aparecía desantropomorfizada y desantropocentrada en comparación con el dogma y la concepción del mundo del cristianismo tradicional. La naturaleza no «servía»

Libro I de *Las Revoluciones de las esferas celestes*, de Copérnico. *Vid.* ed. castellana en Eudeba, Buenos Aires, 1965, págs. 81-82.)

8. Montaigne, *Apología de Raimundo Sabunde*, en *Ensayos*, cit., págs. 427-603.
9. *Ibid.*

ya al hombre. Por teleológica que pudiera ser, por mucho que el hombre y la sociedad pudieran alzarse como «objetivos» suyos, este objetivo no es ya subjetivo, sin objetivo. Teleología de la naturaleza significa que la naturaleza *conduce necesariamente al hombre*, pero no que existe necesariamente *para beneficio* del hombre. De aquí pudo surgir una y otra vez la idea —aunque a menudo de forma primitiva— de que la cosa *en sí* podía transformarse en *para nosotros*. La humanidad no está más «completa» que la naturaleza. Mediante el conocimiento de la naturaleza y su uso, el hombre puede realizar todo lo que hasta el momento le contenía, en tanto que finalidad y sólo objetivamente, en el «ser para sí». En el fondo, esta idea se basaba en una nueva concepción del proceso del trabajo (un tema sobre el que volveré más abajo). Aquí me limitaré a destacar que esa noción autocreativa no surgió sino remitiéndose a la naturaleza, no a la evolución social. Baste por ahora tener en cuenta que, en todo aspecto concreto, las tendencias y formulaciones antropomórficas se basaban siempre en la concepción de una naturaleza exterior al hombre, inmanente y autocreadora, naturaleza que el hombre tenía que conquistar en el curso de un proceso infinito: una concepción de la naturaleza, pues, que en sustancia estaba desantropocentrada. Cuando Paracelso, por ejemplo, comparó la relación de la naturaleza y el hombre con la de la carne y la simiente de una manzana, teniendo al hombre por la simiente, de ningún modo afirmó, pese a lo antropomórfico de la comparación, que la carne estuviese en función de las simientes, sino que como «la carne las rodea y sostiene, éstas obtienen su nutrición de la carne».[10] En calidad de médico, Paracelso hablaba sólo del consumo inmediato, pero Leonardo, por ejemplo, habría entendido por «carne» los instrumentos de trabajo y el objeto de éste.

La dificultad y complicación del proceso desantropocentralizador y desantropomorfizador se manifiesta también, entre otras cosas, en el hecho de que un solo y único pensador da muchas veces algunos pasos radicales en este sentido, mientras que en otros puntos se mantiene acríticamente antropomórfico o sustenta una imagen del mundo antropocéntrica. Esto puede afirmarse incluso de Bacon, gloria de la filosofía natural del Renacimiento. He aquí dos argumentos de la misma obra que muestran a las clases la persistencia simultánea de ambas tendencias. Dice en *La sabiduría de los antiguos*: «La suma total de la materia es siempre la misma dado que la magnitud de la naturaleza no aumenta ni disminuye... Las alteraciones y movimientos de la materia produjeron al principio objetos estructurados de forma tan imperfecta e inestable que no se conservaban íntegros y eran como proyectos de mundos. Luego, andando el

10. Paracelso, *Lebendiges Erbe*, Zürich y Leipzig, 1942, pág. 48.

tiempo, tuvo lugar la fábrica que pudo mantener su forma.»[11-12] El gran adversario de Aristóteles no hace aquí otra cosa que repetir el punto de vista aristotélico.

Al hablar de Bacon, sin embargo, debo hacer mención de una tercera condición del espíritu científico moderno, estrechamente relacionada con las ya descritas. Me refiero a la *desantropologización* del proceso del conocimiento científico (o filosófico). Ya he sugerido que la eliminación de los «ídolos de la tribu» estaba destinada a separar el conocimiento científico del pensamiento cotidiano, puesto que el segundo no se aparta nunca del reflejo y la experiencia sensorial ni de la comparación inmediata, al tiempo que remite todo conocimiento a su uso potencial. Bacon analiza los diversos modos y relaciones de la desantropologización. El conocimiento se presenta como un elemento relativamente autónomo en medio de las necesidades y la praxis. La praxis misma no es sólo la *techné,* como tampoco la práctica cotidiana, sino también el experimento, útil para la convalidación de la «verdad», elemento autónomo. Los órganos sensorios del hombre no «reciben» directamente la realidad: entre los sentidos y la realidad aparecen «instrumentos» que corrigen las «distorsiones» de los sentidos o bien «amplían» su alcance capacitándolos para la obtención de un conocimiento más extensivo e intensivo de lo normal. Es ya un lugar común que Bacon no fue capaz de llevar a la práctica sus afirmaciones metodológicas: su teoría y su práctica inductivas distan de estar desantropomorfizadas. Pero esto no quita ni un ápice de relevancia a su formulación filosófica de la desantropologización.

La desantropologización fue el lado gnoseológico y metodológico de ese proceso cuya base ontológica procedía de la desantropocentración y la desantropomorfización. Durante el Renacimiento aparecieron tan estrechamente ligados ambos procesos que la desantropologización tuvo frecuentemente una base concreta (y efectos concretos) en la ontología y la *Weltanschauung,* al igual que la desantropomorfización y la desantropocentración tuvieron efectos metodológicos y gnoseológicos. Por ejemplo, la imagen heliocéntrica del universo exigía una concepción no antropológica del conocimiento porque sólo se podía aceptar dicha concepción del mundo si el hombre se abstraía del movimiento aparente del sol en torno de la tierra y se elevaba por encima de la apariencia de los fenómenos. Incluso los que, como Bruno, no sacaron consecuencias gnoseológicas y metodológicas, pensaban espontáneamente de este modo. En tales casos se daban circunstancias momentáneas en las que una imagen o una explicación del mundo precisaba la desantropologización gnoseológica sin truncar por ello la existencia de la ontología antropomórfica (recordemos la imagen con que Copérnico describe el

11-12. Bacon, *Works,* ed. cit., vol. VI, págs. 723-724.

sol). Al mismo tiempo, no se completaría el proceso desantropologizador mientras sobreviviese la «relación patética con la cosa en sí», mientras el conocimiento no se separase de la experiencia emocional.

A pesar de las tendencias opuestas, la filosofía natural del Renacimiento —repitámoslo— fue esencialmente antropomórfica cuando la comparamos no ya con la concepción teológica del mundo, sino con las modernas ciencias naturales o el pensamiento en general del siglo XVII. *El proceso desantropomorfizador se llevó a cabo basándose en el mismo pensamiento renacentista, pero al propio tiempo señaló el final y el abandono de las metas capitales de la filosofía del Renacimiento.* Al principio se mantuvieron la necesidad de armonía y la imagen estética del mundo, así como la tendencia a la alegoría, como ya se ha señalado en el caso de Copérnico y de Kepler. Según Kepler, por ejemplo, las leyes de los astros semejan las leyes musicales. Pero la realidad y la naturaleza *no tiene ya estructura orgánica* como en el caso de la filosofía clásica del Renacimiento; por el contrario *se las estructura de acuerdo con la mecánica.* La concepción kepleriana del mundo no aprecia a éste como un ser vivo y divino, sino como un mecanismo de relojería divino. Su armonía, pues, no es orgánica sino mecánica. El principio que movía el universo y que para la mayoría de los pensadores renacentistas no era otro que el espíritu, el alma del mundo, la «fuerza» del Telesio posterior, la unión dinámica de las energías del alma y del cuerpo, ese mismo principio, repito, se convirtió en mecánico con Kepler. Es verdad que retuvo el término «fuerza», pero precisamente porque lo interpretó dentro de una estructura inorgánica y mecánica el concepto quedó exento de antropomorfismo y cambió de significado.

Una naturaleza privada de «alma», de «Dios» y de «fuerza» no podía contener en sí ni valores objetivos ni jerarquía axiológica. En virtud del paso dado, la interpretación estética (a menudo teñida de matices éticos) de la naturaleza perdió asimismo su fundamento. Copérnico aún había insistido en que el movimiento circular era el «más perfecto». Pero Kepler negó incluso esto y Galileo formuló expresamente el principio de que ni en la naturaleza ni en las figuras geométricas puede distinguirse lo joven y lo nuevo, lo perfecto y lo imperfecto, lo noble y lo innoble. La teoría del imán de Gilbert, como ha demostrado concluyentemente Dilthey, puso punto final a la distinción entre el «arriba» y el «abajo» o, cuando menos, la relativizó. También fue éste un paso importante en el proceso divergente de contemplación estética y concepción del mundo científica y filosófica.

Gracias a la caída del antropomorfismo y el antropologismo pudo emerger la ciencia natural propiamente dicha, así como la imagen mecánica del universo que reflejaba su primer estadio evolutivo. Fue ésta la ciencia (y la concepción del mundo) que

constituyó a un mismo tiempo condición y resultado de las necesidades y desarrollo técnicos surgidos en el curso de la producción para la producción misma, al servicio de la sociedad burguesa surgida conjuntamente. Fue el camino emprendido por las «ciencias naturales» y la «ciencia» en sentido amplio: un camino que al final recrea, o cuando menos puede hacerlo, el concepto de ciencia unificada: unidad de las ciencias sobre la base de la realidad unitaria. Pero se trató de un concepto que en su contenido concreto estaba muy lejos del pensamiento renacentista, por lo menos en lo que respecta a su corriente principal.

El concepto renacentista de unidad de la naturaleza puede resumirse como sigue: las fuerzas que ejercían su influencia, bajo formas diversas y en medida diferente en el conjunto de lo real, desde los seres inorgánicos a los seres vivos, de la naturaleza orgánica al hombre y la sociedad humana, eran exactamente las mismas. En la medida en que una esfera parte siempre de otra, un tipo de evolución semejante no puede ocurrir más que porque se trata de entidades similares o de estructura básica idéntica.

La *conditio sine qua non* de esa concepción del mundo unificada fue el enfoque inmanentista de la realidad. Fue éste un principio casi nunca declarado y subrayado expresamente. Los que postulaban la existencia de un dios independiente de la naturaleza abordaban ésta «separadamente», como algo unitario, completo y explicable en sí, algo aparte de la entidad divina. Según Agrippa von Nettesheim, el hombre es un ser creado indirectamente: Dios lo ha creado, pero por mediación del mundo, por consiguiente de la imagen del mundo se excluye cualquier relación directa entre Dios y el hombre. Pomponazzi sostenía que «Dios no actúa directamente sobre estos seres inferiores sino a través de causas intermedias».[13] Las «causas intermedias» son las fuerzas y los acontecimientos naturales. No obstante, lo único capaz de esgrimir con coherencia una teoría inmanentista es obviamente el panteísmo. En este punto Bruno fue el más consistente de todos, más consistente incluso que Bacon. El principio de que *natura est deus in rebus* —tesis desespiritualizada del Cusano— expresaba la síntesis más avanzada de tales tentativas. (Lo que no quiere decir, claro es, que Bruno se acercara a Bacon o al Cusano en el tratamiento de los problemas filosóficos particulares.)

La concepción *orgánica* estableció el carácter unitario de esta naturaleza completa en sí misma y evolutiva también a partir de sí misma, es decir, naturaleza creadora y creada.[14] De este

13. Pomponazzi, *Trattato...*, pág. 101.
14. Es decir, la *natura quae et creatur et creat* del Eriúgena que cumple en sí misma las funciones atribuidas al Verbo. (*N. de los T.*)

modo, la genial idea de la unidad de la naturaleza nació de forma problemática, dentro del concepto de identidad de las leyes universales. Si en el mundo del hombre hay «espíritu» y finalidad, ello se debe únicamente a que el universo mismo es finalista y tiene carácter «espiritual». De lo contrario desaparecería la «unidad». Nació así la hipótesis del *paralelismo de microcosmos y macrocosmos* que postula que el hombre, microcosmos, contiene «en miniatura» todo lo que contiene el macrocosmos a gran escala, que obedece a las mismas leyes y que manifiesta idéntica estructura que el macrocosmos, la naturaleza infinita.

A partir del Cusano, el paralelismo referido se convirtió en un lugar común de la filosofía renacentista. Consideremos un ejemplo formulado en la cima de la época. Dice Paracelso: «El hombre es como una imagen que reflejase en un espejo los cuatro elementos: si éstos se separan, el hombre se disgrega igualmente. Si lo que está delante del espejo permanece en reposo, la imagen estará asimismo en reposo. De esta suerte, la filosofía es conocimiento y entendimiento de lo que se refleja en el espejo. Y así como la imagen no ilumina la esencia del que se mirare ni hace que nadie se conozca a sí mismo a partir de ella porque es una imagen inanimada, así ocurre al hombre en sí mismo que solamente de sí propio nada puede llegar a saber, pues el conocimiento sólo puede surgir de esa esencia exterior de la que el hombre no es sino la imagen refleja.»[15] Nos encontramos aquí ante uno de los más inspirados rasgos de la antropología filosófica contemporánea: que nunca ha de accederse a la comprensión del hombre aislado, únicamente en sí, sino en tanto que inserto en la naturaleza y formando parte de ella. Pero la cita es también reveladora desde el punto de vista del paralelismo exagerado de microcosmos y macrocosmos; el hombre *sólo* puede verse como en un espejo, espejo de la naturaleza, únicamente comprensible en términos de naturaleza *exterior*. Sólo se obtendrá un conocimiento apropiado del hombre si éste se realiza mediante el conocimiento de la naturaleza externa (en la cita, el descubrimiento de la naturaleza de los cuatro elementos). Cierto que Paracelso se refiere expresamente al organismo humano, al estado biológico del hombre, dejando en el aire la cuestión del hombre como ser social, pero me parece que sería ocioso demostrar hasta qué punto desestima ese paralelismo la *differentia specifica* entre hombre y naturaleza humana. Del mismo modo, esta concepción no debe interpretarse a la luz de nociones posteriores, como, por ejemplo, el *homme machine* de La Metrie. Pues en Paracelso —como en todo el Renacimiento en términos generales— el organismo humano no se mecaniza; antes bien, lo que ocurre es que la naturaleza se considera or-

15. Paracelso, *op. cit.*, pág. 93.

gánica y espiritual. La unidad se estableció, en consecuencia, mediante la antropomorfización.

Más característica —y brillante— es la ontología de Bóvilo, cuyo descubrimiento e interpretación debemos a Ernst Cassirer (en su *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*). También Bóvilo ingenió una ontología unitaria, pero recurrió al paralelismo de macro y microcosmos de forma tal que tendía a conservar la *differentia specifica* de la substancia humana. El hombre, según su opinión, surge de la naturaleza, de la «madre naturaleza» como la llama; mejor aún: el hombre es la «madre naturaleza» y al mismo tiempo se sobrepone a ella hasta convertirse en su antítesis. *Si en Paracelso el hombre constituía un microcosmos en la totalidad de su existencia, en Bóvilo se convierte en microcosmos mediante el conocimiento.*

Según Bóvilo hay cuatro grados de realidad, caracterizados por el *esse*, el *vivire*, el *sentire* y el *intelligere*. La secuencia teleológica parte de la existencia inorgánica, pasa por los seres vivos y sensibles y desemboca en la inteligencia, que encarna el hombre. El hombre es el «concepto» de la naturaleza, la forma de la esencia, la finalidad del universo. Pero la existencia del hombre es sólo un objetivo y un concepto del universo, porque cuando el hombre nace debe recorrer nuevamente las cuatro etapas de la naturaleza. De este modo, la evolución de la substancia, desde la pura existencia hasta la inteligencia, pasando por la vida y la sensación, se repite «en miniatura» —he aquí de nuevo el microcosmos— en el mundo del hombre. Sin embargo, en este punto tiene lugar la «intervención» del libre albedrío del hombre. No todos tienen necesidad de recorrer las cuatro etapas. Hay quien se detiene en la primera, en la segunda, en la tercera, o bien retrocede a una anterior. El hombre llega a la «inteligencia» cuando toma conciencia de su propia existencia humana y cuando accede a la autoconciencia a consecuencia del trabajo aplicado a sí mismo.[16] El hombre ya no es hombre entonces, sino «hombre humano» (*homo homo*). El *homo potentia* se torna *homo in actu*, el *homo ex principio* se convierte en *homo ex fine*, y el *homo ab natura* en *homo ab intellectu*.

Tomar conciencia de sí, convertirse en humano por segunda vez, es la condición necesaria del conocimiento del mundo (es decir, de la substancia). En la medida en que un individuo toma conciencia de su humanidad y su dignidad humana (categoría procedente de la herencia espiritual de Pico), puede reproducir el universo en el pensamiento. El hombre se torna de este modo

16. La reivindicación fundamental de Bóvilo, que se debe principalmente a Cassirer, se basa ante todo en los ecos prehegelianos que se advierten en la presente exposición. Carlos Bóvilo (Carolus Bovillus, realmente Charles de Bouelles o Boyelles, 1475-1553) tuvo cierto renombre como matemático y cuando murió cayó en el olvido más completo. Sólo empezó a tenérsele en cuenta a finales del siglo XIX. (*N. de los T.*)

microcosmos, pero no en calidad de una reproducción del macrocosmos a escala reducida, no como una unidad de materia y espíritu *en el mismo sentido* que el macrocosmos, no según la había interpretado la teoría del paralelismo tradicional: *según Bóvilo, el hombre es la reproducción intelectual del macrocosmos.* La estructura de los dos sistemas es la misma, pero mientras que el macrocosmos es sustancial, el microcosmos es el espejo intelectual de esa sustancialidad. «El mundo tiene el máximo de sustancia y el mínimo de conocimiento. El hombre tiene el mínimo de sustancia, pero el máximo de conocimiento.»[17]

El concepto de «espejo» no debe tomarse, sin embargo, en el sentido de simple reflejo. El espejo no sólo es subjetivo, sino también objetivo, en el mismo sentido en que el hombre paracélsico era el espejo del mundo. La conciencia de sí humana es una de las condiciones de la reproducción del macrocosmos porque *al conocerse, el hombre (el microcosmos) encuentra en sí las mismas formas que en el macrocosmos; es decir, las mismas formas en su proyección espiritual e intelectual.* Este hecho, a su vez, posibilita una suerte de reflejo gnoseológico, ya que en las leyes macrocósmicas el hombre descubre y revela el mundo exterior a él, mundo que está «de acuerdo» con el suyo propio porque este último es un derivado de aquél, una reproducción espiritual del primero.

La prioridad del macrocosmos, al igual que el paralelismo estructural de macrocosmos y microcosmos, es un rasgo que comparten las teorías micro-macrocósmicas de Paracelso y Bóvilo. Difieren en que Paracelso postula un paralelismo no sólo de estructura, sino también de substancia, mientras que la teoría de Bóvilo descansa en el paralelismo estructural, pero afirmando la desemejanza de sustancias (aun cuando el orden sustancial superior se contenga en el inferior). He aquí por qué Paracelso precisa de una perspectiva antropomórfica de la naturaleza, mientras que Bóvilo no: antes bien, éste la desantropomorfiza. Pero —y volvemos a toparnos aquí con la evolución contradictoria de la ciencia renacentista— la situación a nivel gnoseológico es precisamente la inversa. Paracelso —en razón de su principio de la unidad antropomórfica de la naturaleza— afirma que al conocer el mundo el individuo se conoce a sí mismo: de otra forma es imposible este último conocimiento; es decir, que en definitiva rompe con el antropocentrismo. Bóvilo, por el contrario, sostiene (puesto que la unidad de la realidad se basa en su opinión en una señalada acentuación de la *differentia specifica* del hombre) que para descubrir el universo o macrocosmos basta con que el hombre tome conciencia de sí, aprenda a conocerse a sí mismo y desentrañe su estructura humana: su concepción del mundo, pues, es antropocéntrica.

17. Cit. en Rice, *op. cit.*, pág. 93.

De este modo, ni siquiera Bóvilo salvó el dique que estancaba las tentativas de la filosofía renacentista de unificar la realidad, la noción de paralelismo micro-macrocósmico: cosa que, sin embargo, no le priva de la gloria de haberlo concebido como paralelismo estructural y de haber demostrado teóricamente, en el interior de un sistema de enorme coherencia lógica, tanto el origen natural del hombre como su trascendencia de la naturaleza. No restamos grandeza a este pensador picardo ni lo tratamos aisladamente del pensamiento renacentista modernizándolo un tanto. Esto es lo que hace Cassirer cuando detecta en la concepción de Bóvilo un antecedente directo del sistema hegeliano, llegando incluso a formular opiniones bovilianas mediante conceptos de Hegel. Así escribe, por ejemplo, que en Bóvilo —como en Hegel— la substancia se convierte en sujeto. Sin embargo, el concepto boviliano de substancia no se parece en mayor medida al de Hegel que a cualquier otra concepción teleológica y panteísta de la naturaleza contemporánea: no se acerca a Hegel ni siquiera en el hecho de que para Bóvilo la categoría más abstracta y universal sea la existencia (*esse*), categoría que agota la substancia de *toda* entidad no viva. Más interesante es que el sujeto reproduce la substancia, aunque para Bóvilo el sujeto es siempre el *individuo* humano. Cierto que en su opinión individuo humano es lo mismo que hombre en general, puesto que realiza las potencialidades de toda la humanidad (cosa evidente por sí misma durante el Renacimiento), pero en el sistema boviliano el problema de la humanidad total que accede a las diversas formas de conocimiento es prácticamente inexistente, como lo fue en términos generales para sus contemporáneos. No tenemos más que pensar en el pasaje donde Bóvilo habla del «libre albedrío» en relación con la posibilidad de que el hombre permanezca en el nivel de la existencia pura o acceda a los niveles de la vida, la sensación y la inteligencia. El individuo humano se presenta aquí con alternativas —y por ello está en lo cierto Bóvilo—, pero como el problema global no se plantea nunca en relación con el género humano, la cuestión de las alternativas de la humanidad no constituye un problema. Si se pretende cierta dosis de modernización puede afirmarse que Bóvilo llegó a la categoría hegeliana de «espíritu subjetivo», pero que nunca habría podido formular las categorías de espíritu objetivo y absoluto y que por tanto no habría podido formarse un concepto de la historia real ni de un proceso cognoscitivo que se realiza a través de configuraciones históricas. Para Bóvilo, el hombre que se conoce a sí mismo (el microcosmos) y que por consiguiente puede reproducir el macrocosmos, es el prudente, el sabio. Hay hombres sabios y hombres que no lo son, siempre los ha habido y siempre los habrá. ¿Cómo identificar todo esto con una línea de pensamiento donde la *filosofía* (no el sabio en tanto que sujeto) —y ciertamente una filosofía producida en

una época concreta— constituye la forma en que «el espíritu toma conciencia de sí en la realidad»?

He planteado estas detalladas objeciones a la opinión de Cassirer porque, en caso de que tuviera razón, Bóvilo sería el primer representante de una antropología histórica. Pero es evidente que eso no es cierto y es imposible que Bóvilo lo fuera. Pese a ello, el razonamiento de Cassirer no es de ningún modo fortuito, Puesto que Hegel, al plantear toda una visión unitaria de la realidad, se alzó como heredero moderno e historicista del Renacimiento, aun cuando no conociera a los pensadores que hemos venido analizando a los conociera únicamente por mediación de un tercero: Jacob Böhme.

Resulta asimismo injusto destacar a Bóvilo así de las filas de los pensadores renacentistas, pues fueron muchos los que se esforzaron (aunque no en el contexto de un sistema ontológico unitario) por interpretar el paralelo macro-microcosmos de forma no esquemática y, dentro de dicha unidad, realzar la particular complejidad del hombre (y de toda la naturaleza orgánica). Bacon, por ejemplo, escribió: «Aunque los alquimistas, al sostener que en el hombre hay que encontrar todos los minerales, todos los vegetales, etc., o algo que se les aproxime, toman la palabra *microcrosmos* de una manera demasiado zafia y literal, despojándola de elegancia y alterando su sentido, sigue siendo una verdad como un castillo que el hombre es, de todas las criaturas existentes, la más compleja y la más orgánica. Y ésta es, ciertamente, la razón de que sea capaz de tantas virtudes y facultades asombrosas, porque las cualidades de los cuerpos simples, aun siendo seguras, por ser quebradizas, poco sólidas y contrarrestadas por las mezclas, son escasas en número, mientras que la abundancia y la excelencia de las potencias reside en la combinación y en la composición.»[18] Sería hilar demasiado delgado si nos detuviéramos en el error de Bacon al negar la posibilidad de minerales y organismos en el cuerpo humano. Ya que la tendencia con que polemizaba era ciertamente primitivista: interpretaba el paralelismo de micro y macrocosmos en el sentido de que *todo* lo que existía en la naturaleza podía encontrarse en el hombre y, además, *de la misma forma*. Bacon pretendía combatir la noción de totalidad extensiva con su propia concepción de *totalidad intensiva*. No estimaba que la preeminencia del hombre radicase en su capacidad para contener en su interior todas las formas simples «en miniatura», esto es, un índice cuantitativo, sino en el hecho de que la estructura del hombre se distingue de las más primitivas en razón de su *complejidad*. El criterio de complejidad no es otro que el de la versatilidad de funciones, de formas de actividad. Bacon no negó en modo alguno la idea —ya familiar desde Aristóteles— de que los pro-

18. Bacon, *Works*, VI, pág. 747.

ductos superiores contienen en su interior a los inferiores, cuando menos en cierta medida: «El hombre tiene una parte de animal, el animal tiene una parte de vegetal, el vegetal tiene una parte de materia inanimada...»[19] Sin esto no habría podido existir ninguna concepción unitaria de la naturaleza. En Bacon, sin embargo, la unidad es jerárquica y diferenciada, aunque todavía dentro de la perspectiva antropomórfica.

/No menos brillante —por más que procediera de un punto de vista completamente distinto— fue la postura de Leonardo. Tampoco encontramos en él un sistema ontológico unitario, pero sus lúcidos aforismos son numerosos. No buscó la unidad del hombre con la naturaleza en tanto que ser pensante o entidad biológica, como Bóvilo y Paracelso, sino que concibió al hombre como *ser que trabaja*, como parte de la naturaleza, aun cuando se aparte de ella. De un lado, Leonardo comprendía que el trabajo constituía una ocupación específicamente humana, que no caracterizaba a ninguna otra criatura viva; del otro subrayaba siempre que en el trabajo *la naturaleza actuaba sobre la naturaleza*, que al crear de sí misma una «segunda naturaleza» transformaba aquélla de la que ésta había surgido. «La naturaleza... no varía las especies ordinarias de las cosas por ella creadas, como varían de vez en cuando las cosas creadas por el hombre, máximo instrumento de la naturaleza, porque la naturaleza sólo se ocupa de la creación de cuerpos simples.»[20] Y añade: «La gravedad, la fuerza y el movimiento material, junto con la percusión, son las cuatro patencias accidentales con las que la especie humana parece demostrar una segunda naturaleza en sus admirables y variadas operaciones.»[21]/

El hombre, en consecuencia, actúa sobre la naturaleza mediante esas fuerzas que son las más elementales y universales de las propiedades de la naturaleza física, utilizándolas en su trabajo. En virtud de su actividad física y los resultados de ésta el hombre se construye una «segunda» naturaleza, que en principio se diferencia de todos los demás seres naturales. Aunque no debemos pasar por alto que el propio Leonardo, que captó en toda su complejidad el carácter fundamentalmente humano del trabajo, seguía utilizando comparaciones antropomórficas: cuando llama al hombre «instrumento» de la naturaleza, por ejemplo. Podemos alegar en su defensa que era únicamente por vía de analogía, pero también que en la filosofía renacentista las analogías distaban de ser casuales, ya que constituían la forma metodológica e incluso estilística en la que aparecía el pensamiento antropomórfico.

De hecho, la *inherencia* y la *analogía* impregnan por entero

19. *Ibid.*, pág. 710.
20. Leonardo da Vinci, *Scritti*, Ed. Italiana di Cultura, Roma, 1966, pág. 678.
21. Leonardo, *Aforismos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, pág. 35.

el pensamiento filosófico renacentista, jugando un papel mucho más importante que, pongamos, las categorías de causalidad o ley natural. Cuando Telesio afirma que todo conocimiento puede derivarse de deducciones analógicas, no hace sino expresar una idea que tenía raíces algo más que lógicas o gnoseológicas. Si la realidad es antropomórfica y unitaria, y sus diferentes esferas y entidades son paralelas, la analogía entonces es la expresión de un hecho objetivo y ontológico. Recordemos la metáfora de Copérnico, citada más arriba, donde compara el sol a un monarca en su trono. Detrás de este símil se encuentra también el hecho de que Copérnico tome la armonía, la belleza y la perfección (que de entre todas las formas de movimiento se representaba mejor por el movimiento circular) como la esencia común a toda la realidad. Telesio explica en cierto pasaje la aceleración con una analogía humana: así como se desea dejar atrás rápidamente una necesidad desagradable, así los cuerpos que caen se apresuran a descender a la tierra porque sienten la caída como una imposición desagradable. No se trata aquí tampoco de un simple símil; está relacionado con la idea del alma del mundo y el «espíritu de las cosas», con el supuesto de estetización y moralización de la naturaleza. El paralelismo de microcosmos y macrocosmos se basaba a las claras en la categoría de inmanencia; la noción de causalidad sólo aparecía con visos secundarios. La ley natural a menudo se identificaba con las categorías de «propiedad» y «regularidad» y aparecía en consecuencia de forma totalmente antropomórfica y esteticista. Esto no significa, por supuesto, que el concepto de ley natural no se presentara nunca bajo su forma «pura». Leonardo, por ejemplo, expresa escuetamente la noción de ley natural cuando afirma: «La experiencia, mediadora entre la artificiosa naturaleza y la especie humana, enseña que lo que esta misma naturaleza efectúa entre los mortales acuciados por la necesidad no puede funcionar de otro modo que aquel que nos enseña la razón, que es su timonel.»[22] Sin embargo, tampoco faltan aquí las comparaciones antropomórficas.

El predominio de la inherencia y la analogía no hace sino subrayar lo que he venido diciendo acerca de la unidad de filosofía (ciencia) natural y experiencia de la naturaleza. En virtud de la separación de vivencia emocional y ciencia, y habida cuenta del divorcio entre ciencias naturales y pensamiento cotidiano inmediato, las categorías referidas se vieron abocadas a perder su papel conductor y a ser sustituidas necesariamente por las de causalidad y ley natural. Al mismo tiempo, no cabe la menor duda de que el culto a la cientificidad del siglo XVII condujo a cierto empobrecimiento categorial. A esto se refería Marx cuando dijo que en el materialismo mecanicista el concepto de materia

22. Leonardo, *Scritti*, ed. cit., pág. 402.

había perdido el esplendor sensible de la categoría renacentista de substancia.

El concepto dinámico de hombre y la concepción dinámica de la naturaleza estuvieron ligados indisolublemente durante el Renacimiento: la vivencia de que «todo se mueve» en la naturaleza (pensamos en el poema de Bruno) expresaba asimismo la experiencia ineludiblemente social de la inminencia del cambio. La ley y la substancia abstractas no habían brotado aún de la policromía sensible de la naturaleza, al igual que la diversidad sensible de las formas concretas del trabajo seguían ocultando la noción de trabajo abstracto; no de otra manera la desigualdad evolutiva seguía sin revelar las tendencias comunes que ya funcionaban en los diversos procesos del desarrollo social. La especulación —a veces una especulación increíblemente abstrusa— hizo eclosión a partir de la comprensión del mundo concreto, móvil y sensible. Fue una especulación de la fantasía en mayor medida que de los conceptos; la particularidad dominaba incluso en las formulaciones más universales. También la síntesis se apoyaba en esas concretas imágenes sensibles, no en el análisis. La verdad era una; se podía conquistar y sujetar en todo su misterio y complejidad; poseía ya un rostro humano.

II. Trabajo, ciencia, «techné», arte

A lo largo de la historia, la esencia del trabajo se ha abordado y descrito desde ángulos bien distintos; en la filosofía y el pensamiento cotidiano han predominado puntos de vista diversos, según las épocas históricas. Es obvio que los diferentes enfoques presentan alguna relación entre sí dado que tienen por objeto el mismo fenómeno; sin embargo, los individuos no siempre están al tanto de esas interrelaciones o de su significado. Tomados por orden histórico —no substancial—, los planteamientos han sido:

1. Descripción y análisis de la *estructura* del trabajo, del *proceso* de un ciclo laboral.
2. Interpretación *ética* del trabajo.
3. Descubrimiento de su *función social.*
4. Análisis del trabajo en tanto que categoría fundamental de la *antropología* humana.
5. Efectos contradictorios del trabajo en el hombre, que a un tiempo lo estimulan y lo castran, y expresión de este conflicto.
6. Aparición del concepto *económico* del trabajo.
7. Descubrimiento del trabajo como fuerza motriz del proceso *humanizador del hombre*; y
8. *Concepto sintético e histórico del trabajo,* que abarca todos los precedentes.

Si afirmamos que la Antigüedad se adelantó al analizar la estructura del proceso de trabajo, tenemos que establecer ciertas salvedades. La afirmación se refiere exclusivamente al trabajo *artesanal.* Desde el comienzo mismo se dio de lado el análisis particular del trabajo de los esclavos: el trabajo «libre» y el de los esclavos se interpretaban no como dos modos diferentes de una misma y sola cualidad, sino como dos cualidades diferentes. En griego antiguo se utilizaban dos palabras distintas para describirlos: *banausis* y *techné.* De igual manera, se excluyó asimismo la posibilidad de cualquier planteamiento tendente a la cooperación. El proceso laboral aparecía como una operación planeada y ejecutada por un solo hombre. En consecuencia, el análisis tuvo por objeto único la característica estimulante del trabajo en relación con el individuo; el trabajo se consideraba como la consecución de una meta establecida, como la *conforma-*

ción de la materia, como una actividad moldeadora. Baste recordar al arquitecto de Aristóteles.[23]

Tal vez sorprenda que en este punto ni la Edad Media ni siquiera el Renacimiento rebasaran las conclusiones de los antiguos. Por lo que a mí respecta, confieso que no he visto ni un solo pasaje donde se vaya más allá de Aristóteles. Los nuevos problemas que la época planteó en materia laboral no tenían que ver con la estructura del proceso de trabajo abstracto del artesano, sino con los aspectos *técnicos* de esa estructura. La actividad conformadora y el carácter teleológico como tales parecían entonces «naturales», más «naturales que durante la Antigüedad porque eran más *universales,* por lo menos en los lugares que fueron cuna clásica del Renacimiento. Las estructuras válidas en la vida de las «comunidades naturales», es decir, del pasado reciente (por ejemplo, el trabajo enmarcado en los gremios), no interesaba ya al hombre renacentista; les interesaba únicamente lo que había disuelto a la «comunidad natural». También dejó de interesar el trabajo de los agricultores. Tenían entre ceja y ceja el trabajo *en condiciones técnicas cambiantes,* el trabajo en tanto que proceso *dinámico* que no se repetía nunca, que no se hacía dos veces *de la misma forma.* La mayoría de los escritos sobre arte (durante un tiempo el arte no se separó del todo de la artesanía) hablan igualmente de problemas técnicos. Naturalmente, la técnica —como veremos— estaba aquí al servicio de los esfuerzos por reflejar la realidad lo más ajustadamente posible. Había pasado ya el tiempo en que se podía hacer abstracción de las técnicas laborales, cuyo lugar no era otro que las sociedades orientadas hacia el pasado; y aún no había llegado el día en que la técnica laboral fuera la práctica exclusiva —no teórica— del obrero individual, cosa que sólo ocurriría cuando la moderna industria fabril ocupara el puesto de la manufactura primeriza, de pequeñas dimensiones. La modificación técnica del trabajo era, por consiguiente, un hecho universalmente válido que afectaba a todos los seres humanos y no sólo a su existencia, sino también a su pensamiento. He aquí por qué eclipsó los aspectos más universales del proceso de trabajo y volvió relativamente irrelevante el análisis de lo que el trabajo contemporáneo tenía en común con el trabajo «antiguo». *No fue la práctica conformadora de la materia, sino el cambiante «cómo» de esta práctica lo que constituyó el problema fundamental de la época.*

De este modo, lo que se tipificó no fue la descripción del proceso de trabajo en general, sino los registros descriptivos de las *actividades concretas* y las *técnicas específicas* apoyadas con argumentos. Sin embargo, esos registros se basaban en los mis-

23. Para el análisis aristotélico de la *techné, vid.* mi ya citado *Az aristotelesi etika és az antik ethos,* Budapest, 1966.

mos fundamentos teóricos recién descritos: se pedía a quienes se encontraban inmersos en el estudio de estos procedimientos concretos que no se limitaran a repetirse, sino que superasen a aquellos que les habían precedido. Como escribió Durero, «sé bien que aquel que la acepte [su técnica] no sólo tendrá un buen comienzo, sino que además gozará de mayor entendimiento gracias a la práctica diaria; *buscará muchas más cosas y encontrará mucho más de cuanto yo indico*».[24] No fue pequeño el papel que jugó en todo esto la polémica social contra el trabajo «estático», el tipo de trabajo que se realizaba en los gremios. Pedro Apiano, el matemático y técnico de Ingolstadt, apuntó en 1532 que «los que rechazan lo mejor porque es nuevo se equivocan, ya que sin lo nuevo la vida volvería a la condición de los antiguos, que vivían sin leyes y sin civilización, como los animales».[25] ¿Cómo se podía pedir que se prestara atención a los estudios laborales de pensadores inmersos en una «época sin civilizar» y que se siguieran sus pasos?

Los pensadores y los hombres corrientes del Renacimiento no dudaban ni por un momento que la riqueza de la sociedad era producto del trabajo y no del capital, que todos los bienes eran «regalo del intelecto y de las manos» (Bruno) y no del dinero. Aquella época fue la del *nacimiento* de la riqueza. Por ello, la riqueza no se tenía por un punto de partida sino por un resultado. Había, como es obvio, una relativa minoría que interpretaba la correlación de riqueza y pobreza de forma tal que sugería que el origen de la fortuna de los ricos era el trabajo de los pobres y no los «descubrimientos de la humanidad». (En esta minoría estaban los utópicos, en primer lugar Campanella.) En su mayor parte, sin embargo, los hombres atribuían la fortuna al *ingenio*, a la *astucia*, a la *sagacidad*, sin que jamás les cupiera en la cabeza que la riqueza o el dinero pudieran convertirse en un valor en sí mismos y promotor de valores independientes del hombre. Esta concepción, no fetichista todavía, se expresaba también en el hecho de que cuando se hablaba de los frutos, de la grandeza, de la dignidad del trabajo humano, *a*) no se distinguía el trabajo intelectual del mecánico, el «intelecto» de las «manos»; *b*) no se separaba el trabajo vivo del trabajo muerto, el proceso de trabajo de las herramientas y objetos producidos en el curso del proceso de trabajo anterior; *c*) no distinguían las formas reificadas y no reificadas de la objetivación. Vives, por ejemplo, en su alegórica *Fábula del hombre* afirma que los inventos humanos comprenden también «casas y ciudades, el empleo de las hierbas, las piedras y los metales»,[26] la música, la

24. Cit. en Edgar Zilsel, *The genesis of the concept of scientific progress*, en Philip Wiener y Aaron Noland (eds.), *Roots of scientific thought*, Nueva York, 1957, pág. 260. (Cursivas de A. H.)
25. *Ibid.*, pág. 269-270.
26. Juan Luis Vives, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1947-1948, vol. I.

escritura, la previsión. Gianozzo Manetti dice en *De manectis* que «las cosas que poseemos son humanas porque las ha creado el hombre... como las casas y las ciudades, las pinturas y las estatuas, las artes, las ciencias, los ingenios, las lenguas... Cuanto más lo piensas, más te pasmas ante tales prodigios».[27]

Naturalmente, las creaciones del «político» y el «técnico» también se expresaban a menudo en inseparable asociación con el pensamiento antiguo. Recordemos la leyenda de Prometeo, el coro de *Antígona* ya citado repetidas veces. Lo nuevo en el Renacimiento no fue que esta concomitancia apareciese *indeferenciada* —pues este factor es precisamente el elemento «viejo» en comparación con el pensamiento capitalista maduro—, sino el hecho de que fuera *necesaria*. Durante la Antigüedad se había manifestado de forma aleatoria y pasajera. En el mismo mito de Prometeo los hombres aprenden el uso del fuego (las artes mecánicas) *aisladamente* y sólo después (y asimismo aisladamente) aprenden a construir el Estado, a edificar la vida social. Para los pensadores renacentistas, sin embargo, lo uno no podía imaginarse sin lo otro. Recordemos los pasajes donde Pomponazzi analiza las facultades del hombre. Las tres facultades o «intelectos» —especulativo, ético y técnico— se encuentran en mayor o menor medida en *todos* los seres humanos. Claro que Pomponazzi subraya que lo que predomina en la mayoría de los hombres es el intelecto «operativo» o técnico. También Aristóteles había situado la *techné* entre las facultades del alma, considerándola como la consideraba totalmente universal; pero para el Estagirita esto acaecía sólo *in posse*, no *in esse*. En Pomponazzi, empero, todos los seres humanos practican esta facultad en el terreno de lo real; en cierto modo pertenece a su visión total del hombre, lo mismo que el pensamiento abstracto y la conducta ética. Y lo que hacía Pomponazzi no era otra cosa que formular la convicción general de la antropología renacentista. Pues la actividad laboral constituía a los ojos de la antropología del Renacimiento un atributo esencial del hombre, una característica de la especie. Y puesto que pertenecía a la especie, tenía que concernir a todos y cada uno de los seres humanos, aunque en proporción desigual.

Por consiguiente, parecería ocioso subrayar que este tipo de interpretación antropológica de la actividad laboral presuponía el reconocimiento socio-filosófico y práctico de la igualdad. Ambas modalidades de aceptación se contaron, en efecto, entre los principios básicos de que partieron las utopías renacentistas. Las sociedades donde se trabajaba —entre otras cosas—, donde la actividad laboral era por consiguiente un aspecto de la versatilidad humana que se daba necesariamente en todos los individuos, no se habrían propuesto como ideal si el trabajo no se hubiera considerado esencia antropológica del hombre.

27. En Landmann, *De homine*, ed. cit., pág. 146.

En relación con las concepciones de la Antigüedad, este tipo de generalización antropológica fue un elemento nuevo del pensamiento renacentista. Pero en su seno persistía la postura de los antiguos: el trabajo se interpretaba como el intercambio de materia entre la naturaleza y el hombre, una actividad que desarrollaba las facultades de éste, una función que daba pie a una «segunda naturaleza». El trabajo que no se medía por el citado rasero ideal topaba con la crítica y el rechazo. En él no se separaba la teoría de la práctica. En *La ciudad del Sol* de Campanella se ha de organizar el trabajo según el libro de las ciencias: el conocimiento del canon científico constituye el requisito previo de la práctica correcta.

Por más que la interpretación antropológica del trabajo y la afirmación de la actividad laboral fueran rasgos comunes del pensamiento renacentista, había opiniones de todas clases referentes a la relación hombre/trabajo, al significado de la tecnología y cosas similares, opiniones, claro está, que variaban según la posición social que se ocupaba. Pero en ningún punto, miremos donde miremos, apareció el problema de la alienación, ni siquiera en forma simbólica o embrionaria. Advirtamos de pasada que las grandes utopías del momento no contemplaron bajo ningún concepto ni la alienación del trabajo ni la actividad industrial. Las fuentes a la base socio-moral de los autores utópicos eran más bien el destino del *campesinado*, el empobrecimiento y catástrofe del agricultor, la monotonía del trabajo agrícola en comparación con el auge del lujo y la riqueza...

Desde una perspectiva técnica, como se ha visto, el análisis del trabajo fue notablemente *concreto*. Al mismo tiempo, *en sus aspectos sociales* fue enormemente *abstracto*. El reconocimiento en sentido antropológico de la función general del trabajo en la conformación y mantenimiento de la sociedad no implicó en modo alguno el análisis específico del trabajo, las estructuras, los estímulos, la ética laboral de las diversas categorías de capas trabajadoras. Naturalmente se puede encontrar de vez en cuando alguna observación al respecto. Maquiavelo, por ejemplo, afirma que «los hombres obran por necesidad o por elección, comprobándose que la virtud es mayor donde la opción menos autoridad posee...».[28] Cuando menos se experimentaba el despuntar de la conciencia de que había cierta relación entre la sociedad y el trabajo realizado por necesidad, cierta sensibilidad ante el hecho de que el trabajo surgido de las necesidades prácticas, de la obligación interior, de la autosatisfacción y de la autorrealización no era precisamente el más eficaz en términos económicos y de ningún modo la base de la economía real de la sociedad establecida. Tales observaciones, sin embargo, son excepcionales y ni siquiera en cuanto tales representan un esbozo de teoría.

28. Maquiavelo, *Discursos...*, ed. cit., pág. 251.

Pero volvamos al punto de partida, al enfoque del concepto de trabajo desde sus numerosos aspectos. He repasado las formas descriptivas de la estructura del trabajo y los análisis realizados a partir de su función social: rudimentarios, es cierto, pero útiles como punto de partida para ulteriores análisis. Por lo que atañe a la evaluación ética del trabajo, era algo que no se experimentó durante el Renacimiento más que de manera *indirecta,* en el interior del contexto de la interpretación antropológica del mismo. La valoración ética inmediata queda sometida a lo sumo a los mutables imperativos de clase. En la Antigüedad, dichas evaluaciones aparecieron únicamente de tarde en tarde, como en *Los trabajos y los días* de Hesíodo o en alguna que otra comedia de Aristófanes, es decir, exclusivamente entre quienes glorificaban el trabajo agrícola. Lo más que se afirmaba (lo más que podía afirmarse incluso) era que el trabajo era una actividad «moral» y «honrada» y que confería a quien lo ejercía cierta superioridad humana respecto de los que no trabajaban. En la concepción del mundo cristiana medieval, la interpretación ética del trabajo se adaptó al orden jerárquico de la sociedad. De este modo, se le siguió «valorando» en tanto que cumplimiento de un deber, pero sólo relativo a una capa social concreta: el campesinado. El precepto *ora et labora* no constituía una obligación universal. Este género de ética jerárquica fue extraño al pensamiento renacentista, que de suyo minaba la estructura jerárquica. La ética se apoyaba en una base antropológica universal cuando no se estratificaba según las actividades y funciones sociales concretas (vida política, vida privada, etc.), y no según la jerarquía de la sociedad. Al mismo tiempo cabe decir que una evaluación ética inmediata del trabajo no habría expresado el *statu quo* social. En el artesanado y en la pequeña manufactura con mano de obra cualificada lo ético no era que uno trabajase, sino *cómo* se trabajaba. El gozo emprendedor —en el terreno comercial, industrial, financiero— embargaba en tal medida las filas de la nueva burguesía que el elemento ético fue absorbido *espontáneamente* por la nueva antropología, al igual que lo fue en la actividad erudita o artística. Para los campesinos desahuciados de sus pegujales, sin embargo, era tan evidente que el trabajo de los grandes talleres —sobre todo en Inglaterra, pero también en cierta medida en las ciudades italianas— surgía del acicate de la necesidad que la idea de valorarlo éticamente no se les ocurrió ni a ellos ni a los «ideólogos» del momento. Ni siquiera el «hay que trabajar», tan natural para el campesinado, fue natural para el temprano proletariado industrial. Gracias a las investigaciones de Marx sabemos que ni siquiera un siglo después terminaban los obreros ingleses la semana laboral, puesto que lo único que les preocupaba en realidad era ganar lo preciso para sobrevivir. No obstante, en aquel mismo período había aparecido ya, gracias a la irrupción del protestantismo, la

particular interpretación burguesa —ética— del trabajo, a cuyo tenor el trabajo como tal se convertía en valor ético.

De este modo, la ética del trabajo quedó subordinada a un planteamiento antropológico en el que *el valor del trabajo no consistía en el cumplimiento de un deber, sino en su exclusiva potenciación de las facultades humanas*: en consecuencia, el que trabajaba era superior al que no lo hacía, y no porque este último fuera un vago, sino porque la praxis del primero le enriquecía en mayor medida que a los otros el mero disfrute; se trató, por consiguiente, de una postura más cercana a la concepción elaborada siglos después por el marxismo que a la ética burguesa del trabajo. Lo que no significa, claro es, que el trabajo en tanto que cumplimiento del deber no jugara papel alguno en el Renacimiento —pues en ese caso no se habría expresado en la obra de Moro y Campanella—: lo que ocurrió fue que la referida interpretación careció de importancia primaria.

El mayor éxito del Renacimiento fue —repitámoslo— la interpretación del trabajo en calidad de substancia antropológica. A esto querría añadir que el reconocimiento del trabajo como propiedad esencial de la humanidad no se acompañó necesariamente del descubrimiento del trabajo como fuerza motriz del proceso humanizador del hombre. No se vio con escasa frecuencia —según nos enseña Leonardo en el capítulo anterior— en tanto que origen y estímulo de una «segunda naturaleza», término por el que se entendía tanto el sistema de costumbres sociales de la «naturaleza» humana como el mundo humano que rodeaba al hombre, el trabajo muerto, personificado, objetualizado. Sin embargo, semejante cambio cualitativo no se analizó nunca como proceso en que el trabajo significara la transición del mundo no humano al humano. En este punto los autores renacentistas o cayeron del todo en el antropomorfismo (recuérdese el análisis montaigniano del «trabajo humano de los animales») o bien consideraron la naturaleza humana en abstracto, como un producto puramente natural sobre el que el trabajo se apresta a actuar, a crear una segunda naturaleza, únicamente después de que el hombre en calidad de ser natural ha aparecido terminado y completo (*cf.* el estudio de Bóvilo acerca de la transformación del hombre en «intelecto» a partir de la «existencia» simple). *En este contexto se mantuvo la idea de creación aunque de forma laica.* La naturaleza había creado al hombre (como eslabón de una cadena que procedía de Dios o espontáneamente), pero en cualquier caso el hombre había empezado su vida específicamente humana como ser creado por la naturaleza. En este punto es donde se encuentran las polarizaciones opuestas a que he dado los nombres de Montaigne y Bóvilo. Las innumerables alegorías que caracterizan los estudios antropológicos del Renacimiento son reveladores. También aquí vienen lastradas por la imposibilidad de analizar una cuestión hasta el fondo.

Los pensadores de la época ni siquiera rozaron la esencia de los problemas económicos del trabajo. Ni aun en aquel tiempo se había vuelto posible la formulación del problema filosófico y económico de la equivalencia cuantitativa de las diferentes cualidades. Marx, al analizar la *Política* de Aristóteles, advierte que el Estagirita no pudo ni entrever la causa de la equivalencia de las mercancías intercambiadas por la sencilla razón de que todo su pensamiento estaba basado en la desigualdad de los hombres. En el Renacimiento se había superado ya este obstáculo. La aparición de la producción burguesa afirmaba en principio dicha equivalencia. Pero antes de que comenzara la reproducción capitalista, la «producción para la producción», la cualidad concreta de los diversos tipos de trabajo eclipsaba hasta tal punto la parte cuantitativa de los productos del trabajo, y el valor de su uso de valor de cambio, que resultaba imposible la consideración del trabajo abstracto como en la Antigüedad. Hubo un terreno en el que se llevaron a cabo experimentos económicos y donde el fenómeno de la alienación se observó y estudió con mayor rigor que en relación con el trabajo: el análisis del dinero. Pero debo señalar que esto no ocurrió hasta el Renacimiento tardío, en el siglo XVI.

El resultado fue que ni siquiera se intentó sintetizar los diversos aspectos del trabajo. De manera similar, tampoco se trató de descubrir las diferentes formas en que había aparecido el trabajo en la historia, la relación de esas formas con el modo de trabajo, su objeto, sus instrumentos, sus relaciones de clase, su estructura, ni siquiera su función económica. El análisis sistemático —sintetizador históricamente— del trabajo no dio comienzo hasta las investigaciones de Marx. Ni siquiera los materiales para la síntesis —excepción hecha del análisis estructural abstracto y el análisis antropológico abstracto— se reunieron sino hasta más tarde. La gran hazaña del Renacimiento consistió sólo en haber *expresado* la universalidad antropológica del trabajo. Dato suficiente para elaborar un concepto dinámico del hombre. En las facetas restantes únicamente podemos hablar, como mucho, de tentativas.

La mayor parte de los pensadores renacentistas se esforzaron denodadamente porque la ciencia y la técnica fueran de «dominio público». Hecho que puede afirmarse también de la ciencia y la técnica artística (Alberti), de la ciencia y la técnica de la naturaleza (Leonardo, Bacon, Bruno), de la política (Maquiavelo) y del comportamiento ético (Charron). Hacer ciencia y técnica del dominio público significaba despojarlas de su velo de misterio, demostrar su utilidad en manos de cualquiera y que todo el mundo podía imitarlas. Esta actitud democrática en gnoseología y antropología figuraba también entre los intereses de la producción burguesa, en aquel momento todavía en pañales. Hablo de

«democratismo gnoseológico» porque la abolición programática del aura misteriosa se fundamentaba en la premisa de que los hombres *en general* podían hacer uso de los hechos y procedimientos descubiertos por la ciencia y la tecnología, presumiendo por tanto que la facultad de conocer la realidad era —por lo menos en principio— la misma en todos los hombres. Escribo «democratismo antropológico» porque la igualdad (en principio) facultativa para la adquisición de conocimientos y hacer uso de ellos se basaba en la hipótesis de la identidad esencial, sustancial, de la especie humana, unas veces manifestada abiertamente, otras de manera tácita. No hay ni un solo gran pensador renacentista de significación que tuviera la menor duda de que el hombre era un ser «racional», es decir, de que *todos* los hombres eran seres racionales. Esto puede afirmarse también incluso de los pensadores más aristocráticos de los períodos aristocráticos (por ejemplo, la primera generación de neoplatónicos florentinos).

Es posible que lo dicho resulte contradictorio con el hecho de que el Renacimiento fuera la primera época que se preocupó seriamente por la idea de genialidad: el conjunto de cualidades únicas e irrepetibles que hacían que un individuo se distinguiera de los demás. Pero la posible contradicción no pasa de aparente. El problema de la genialidad —por paradójico que parezca— fue algo así como el primer brote de gnoseología y la antropología democráticas. Kierkegaard oponía con clarividencia el *genio* al *apóstol*. La genialidad es inmanente, mientras que el apostolado es trascendente. Las virtudes del genio son, aunque en medida particularmente intensificada, virtudes humanas, mientras que el apóstol es un enviado del Señor. El genio es representante de la especie humana, el apóstol lo es de los poderes sobrenaturales.

Antes del Renacimiento no existía teoría alguna del genio ni se conocía genio alguno en la vida diaria. Allí donde la capacidad humana, su funcionamiento, la posibilidad de su desarrollo permanecían estrechamente encerradas en los límites impuestos por los órdenes feudales, las excepciones mismas no podían valorarse sino en el seno de esos límites. La excepcionalidad germinaba en el suelo de las actividades humanas comunes. Las representaba intensamente, en efecto, pero eran *éstas* lo que representaba dicha excepcionalidad. En tanto siguiera la orientación cara al pasado era sobremanera improbable, y mucho menos elogiable, obtener o moldear algo de verdad nuevo.

En mitos y leyendas, cuando se daban hombres con virtudes tan descollantes que no podían explicarse como simple compendio de los experiencias de la comunidad o los órdenes sociales, no se les tenía por hombres, sino por «héroes» o semidioses, como en las mitologías griega y germana, o en las leyendas de comienzos del Medievo. La grandeza excepcional era de origen divino directa o indirectamente: se manifestaba por mediación de la intervención divina. El dios o los dioses podían seleccionar

también, como ya he dicho. El Dios de Israel, por ejemplo, posponía a menudo la decisión selectiva hasta convencerse de la honradez de carácter y las cualidades del individuo en cuestión: hasta haberlo puesto a prueba. Su espectro selectivo, sin embargo, no era muy amplio. En el caso de los hijos de Isaac, por ejemplo, o elegía a uno o elegía al otro.

Naturalmente, el respeto hacia los «grandes hombres» no era un fenómeno nuevo. En la antigua Grecia ya se miraba de manera particular a aquellos cuya grandeza era pese a todo terrenal; esto puede afirmarse en primer lugar de los siete sabios, cuya sabiduría no se consideraba de ningún modo de procedencia divina. Sin embargo, tampoco se maravillaba nadie de aquella sabiduría. Se veía en ellos la suma de las experiencias comunitarias y la representación de la propia ética; de aquí el calificativo de «sabio», que designa la síntesis de sabiduría y comportamiento ético. También se respetaba a los grandes generales, porque en un momento dado eran los que mejor servían para su oficio, por cuanto que eran quienes *mejor* sabían cómo ponerlo en práctica; pero nunca se pensó que fueran los *únicos* capaces de hacerlo. Ni siquiera la caída de Troya dependió exclusivamente del «héroe» Aquiles, cosa que su gran admirador Alejandro Magno conocía perfectamente; y no fueron sus contemporáneos, sino la posteridad, los que llamaron «genio» a este último.

En la ideología cristiana, la consideración de la excepcionalidad específicamente humana pasó a segundo plano; las cualidades, sin excepción alguna (no sólo de los héroes y los santos), se consideraban de origen divino, y en la práctica se acompañaban de la humildad. También en este sentido el individuo y el individualismo renacentistas redujeron a cenizas la antigua ideología. La época se caracterizó por el culto de las facultades particulares del individuo.

Sin embargo, el culto a la grandeza individual no se acompañó necesariamente de la elaboración y formulación del concepto de genio.

Con lo que volvemos a nuestra paradoja inicial. Fue en realidad la antropología democrática la que dio origen a las primeras formas concretas en que se manifestó la concepción del genio. Se producían nuevos inventos y nuevos continentes eran descubiertos a velocidad cada vez mayor; los hombres ascendían rápidamente en la jerarquía social; la búsqueda de lo nuevo sustituyó al perfeccionamiento de lo viejo. Y así, hízose necesaria la asimilación de esta capacidad, de esta pugna por lo nuevo y su descubrimiento. Pero ya no se podía asimilar simplemente como la suma de las tentativas de una comunidad establecida, sino, por el contrario, como algo que definía de forma nueva los problemas de *toda la especie humana* y revelaba nuevos mundos. Esquilo y Fidias recibieron mayores honras en el seno de su comunidad que Dante y Leonardo en el seno de las suyas. Sin embargo, ¿a quién se le habría ocurrido escribir una biografía de ellos? ¿Quién

habría pensado en buscar lo que de único hubiera en sus facultades? ¿A quién se le habría pasado por la cabeza considerarlos adalides espirituales de la humanidad, descubridores de mundos nuevos? No fueron otra cosa, sin embargo; pero no se sabía que lo fueran. Durante el Renacimiento empezó a saberse.

Se supo que hay facultades que pueden llevar a los hombres a universos aún ignorados, que pueden conducir —sin la ayuda de Dios— a una u otra «tierra prometida». Porque se trataba de facultades consideradas *humanas* y estudiadas como tales. Los resultados tenían que ser, al mismo tiempo, *comprensibles para todos y universalmente difundibles*: y ello, una vez en mayor medida, porque eran resultados obtenidos gracias a las facultades humanas. Si uno descubría un mundo nuevo, otro podía ir detrás y de hecho debía hacerlo. En el Ática y Jonia hubo en su momento siete sabios. Todos respetaban y comprendían su sabiduría, pero los demás no podían ser «tan» sabios. Los santos y héroes del Medievo cristiano también merecieron respeto. Los hombres escuchaban las leyendas de sus hazañas, pero —salvo los escogidos— eran demasiado débiles para imitarles. El Renacimiento, sin embargo, razonaba del siguiente modo: el científico, el filósofo, el inventor, el artista de genio crean cosas que no han existido hasta el momento. Pero difunden sus resultados y, cosa de mayor importancia aún, la técnica de investigación y de creación. Además, reina el libre acceso: cualquiera puede apropiárselos. Y si brota un nuevo genio, es posible que vaya más allá de los resultados obtenidos hasta ahora.

Hemos dicho ya en más de una ocasión que todavía se creía que el genio recibía cierta ayuda de lo trascendente con sólo dar una orden. Pero la asistencia divina estaba ya en bancarrota y lo que quedó de ella fue el préstamo diabólico. El genio que rompía totalmente con la comunidad y cuyos resultados eran incomprensibles e incomunicables no merecía más que un tipo de reputación ciertamente ambiguo. Sólo encontró el rechazo unívoco en la leyenda fáustica de la oposición protestante, aunque germinada en tierra renacentista.

En este punto, sin embargo, desearía subrayar una vez más la extraordinaria difusión de la superstición, la magia y la brujería durante el Renacimiento. Y ello a pesar de que la ciencia de lo arcano estaba perdiendo su misterio. La astrología, la magia y cosas del mismo género tenían sus propias recetas, sus propias descripciones técnicas, sus libros de texto, igual que cualquier ciencia verdadera. También aquí alzó la testa la premura difusora de los resultados. Las nociones mágicas y la verdad o falsía de ciertas supersticiones se analizaban con la ayuda del mismo aparato crítico que se empleaba en los restantes tipos de análisis. Clásico ejemplo es la polémica contra la magia de Pico della Mirandola, como también el *De naturalium effectum admirandorum causis* de Pomponazzi.

El Renacimiento no contó con una teoría integral del genio; en realidad no poseyó ninguna teoría auténtica del genio en ningún sentido, apenas una variedad de apuntes sobre él. Es necesario vencer un prejuicio muy extendido cuando se afirma concluyentemente que en la concepción renacentista del genio no hubo ni un solo elemento que anticipara para nada el Romanticismo. A pesar de su sobrecarga de superstición y magia, la ciencia renacentista fue en este sentido precursora de la Ilustración y el clasicismo alemán antes que del Romanticismo.

Y en particular a causa de la postura tajantemente democrática que he analizado, pero también porque el criterio iluminador del genio no era la grandeza del subjetivismo en sí y de por sí, sino de la *objetividad*. Basta recordar la concepción maquiaveliana del genio político, que considera en función de su capacidad de «aprovechar la ocasión», de hacerse con los medios adecuados: la genialidad del político, y asimismo su personalidad, se miden a tenor de los resultados, de las consecuencias. Recordemos entre paréntesis que según Maquiavelo no existe nada que se parezca a un genio político omnipotente, ya que el político no manifiesta su genialidad más que en las situaciones concretas y sólo en tanto que réplica a cierta clase de problemas; además, la aparición del genio político es siempre fruto de la coincidencia eventual de dos *posibilidades*: una objetiva y otro subjetiva. La subjetividad grandiosa está, en consecuencia, ligada a su época, mientras que es grandiosa únicamente en su objetivación.

Lo mismo puede afirmarse en los dos campos que revisaré a continuación: la ciencia y el arte.

Los inventores, dice Leonardo, son «intérpretes entre la naturaleza y los hombres».[29] El intérprete entiende más que los hombres en general; puede captar cosas que no están al alcance de todos. Pero el criterio de su *status* como inventor es objetivo: la medida en que conoce realmente el *lenguaje de la naturaleza*; al mismo tiempo es democrático: la medida en que es capaz de traducirlo al idioma de los hombres. Todo ser humano saludable física y moralmente siente el deseo de saber: «Los hombres buenos están por naturaleza ansiosos de saber.»[30]

De esta suerte, los esfuerzos «traductores» del intérprete tienen suelo abonado donde trabajar. La ciencia puede transmitirse de dos formas: o directamente como conocimiento o bien indirectamente en tanto que aplicación práctica del conocimiento o de sus resultados. «La ciencia es el capitán y la práctica los soldados»,[31] escribe Leonardo. Pero he de interrumpir aquí el hilo discursivo para abordar un nuevo problema.

La extraordinaria importancia atribuida a la práctica y a la

29. Leonardo, *Tratado de pintura*, Ed. Nacional, Madrid, 1976, pág. 95.
30. *Ibid.*, pág. 93.
31. Leonardo, *Tratado de la pintura*, Aguilar, Madrid, 1964, pág. 41.

transmisión de la técnica y el definitivo democratismo del pensamiento científico (teórico y filosófico) fueron dos características generales de la filosofía renacentista. Pero ambas cosas suelen darse separadamente; hay veces, además, en que la práctica ético-política por sí sola asume el papel de la praxis (como en Bruni y en Bóvilo, por mencionar a dos tipos distintos de pensador). Sin embargo, existe asimismo una corriente más nutrida (que se da incluso allí donde no puede demostrarse ninguna conexión directa) donde las relaciones apuntadas por Leonardo entre la transmisión directa e indirecta, entre la teoría y la práctica, están presentes de manera simultánea. El hilo comienza con Alberti y termina con Bacon; en realidad cubre todo el Renacimiento. Por este motivo es lícito considerar el pensamiento leonardesco cuando menos como típico, aun cuando no sea característico de todos los pensadores renacentistas: y típico no sólo desde el punto de vista de los que salían de los gremios artesanales, sino también de algunos académicos (la escuela de Padua).

Un rasgo por completo tradicional de la teoría leonardesca de la *techné* científica es que subordina la técnica a la ciencia (a lo que cabría añadir que lo formula alegóricamente). Su *innovación consiste en la necesidad de interrelacionar las dos,* actitud que también es evidente en la alegoría. Así como el capitán sin soldados deja de ser capitán, así también la ciencia sin praxis deja de ser ciencia. Pero no sería correcto medir a Leonardo, en este sentido, por el mismo rasero que a Bacon. Leonardo no dice en ninguna parte que el proceso del conocimiento científico implique en sí mismo la praxis,[32] ni que la praxis forme parte del proceso cognoscitivo y por tanto pertenezca al «capitán». Para Bacon, la «secuencia» de observación, reflexión y experimento no parte del conocimiento científico para desembocar en los «soldados», en la praxis, *sino que las tres etapas constituyen en cuanto tales facetas del conocimiento científico.* La concepción leonardesca de la experiencia sensible no se diferencia, en abstracto, de la de Duns Escoto, mientras que la de Bacon sí.

En resumen: cuando Bacon considera el lugar de la ciencia y los científicos y cuando analiza la ciencia (aunque no, como es obvio, cuando lleva a la práctica sus teorías) se sitúa a caballo entre el comienzo de una nueva era y el final de otra ya liquidada. Los problemas que plantea pertenecen ya a la ciencia burguesa, a veces de forma positiva en virtud de su postura crítica, a veces de forma negativa.

La situación social del artista y del erudito o el científico apenas si puede considerarse verdaderamente problemática. De un lado todos quedaban sujetos a los convencionalismos propios de su arte y la comunidad; del otro todos por igual tenían su

32. Me refiero, por supuesto, a praxis en relación con la naturaleza, no al concepto marxista.

valedor: en algunas ciudades italianas existía ya una universidad más bien aburguesada y en los demás sitios estaba la burguesía culta; en algunos lugares la Iglesia competía eventualmente con la burguesía en materia de mecenazgo, mientras que en comunidades burguesas avanzadas como la florentina los eruditos podían aspirar incluso a un elevado puesto político. Bacon llegó a presenciar un fenómeno nuevo: la aparición de la intelectualidad científica (y artística) que ilustraba la posición de la ciencia y el arte en el orden burgués; la producción se ha repartido en profesiones separadas y los productos se han vuelto mercancías. Los eruditos y científicos se precisan cada vez con mayor premura; pese a ello, aun siendo hombres destacados, encuentran el «triunfo» cada vez más difícil porque las diferencias «profesionales» entre ellos y sus patrocinadores, que mediatizan las expectativas sociales, se acentúan de día en día. «El cultivo de las ciencias y el precio de ese cultivo no están en una misma mano; las inteligencias elevadas son las que hacen progresar las ciencias; pero el precio y las recompensas de sus trabajos están en manos del pueblo y de los príncipes, que, salvo muy raras excepciones, son medianamente instruidos.» [33]

Lo que acabo de sugerir no es una simple repetición de lo dicho al analizar la vida cotidiana. La teoría baconiana de los ídolos se muestra ahora bajo una nueva luz: constituyó una tentativa de separación de la ciencia de la vida diaria. Bacon pretendía hacer de la ciencia una profesión, un oficio especializado, un oficio de alcurnia, naturalmente, pero un oficio a fin de cuentas. Uno de los hombres más geniales del Renacimiento, se daba cuenta cabal de que no era factible una ciencia natural alimentada por hombres geniales, y ello por razones en parte científicas, en parte sociales. Porque, escribe Bacon, «nuestro método de descubrimiento iguala, o poco menos, todas las inteligencias y no deja gran cosa a su natural excelencia, pues quiere que todo se realice mediante reglas y demostraciones fijas».[34] Con esto hemos llegado ya a los umbrales del metodismo científico del siglo XVII, a la condición inexcusable del verdadero progreso científico universal, pero también a su concepción mecanicista del hombre y el conocimiento. Ya no hay capitán, tan sólo una horda de soldados, aunque equipados excelentemente.

El Renacimiento medía la genialidad según los patrones de objetividad y comunicabilidad de los resultados objetivos; pero lo que se medía era únicamente la genialidad. Como vimos al estudiar el concepto de destino, había opiniones diferentes en cuanto al papel del sujeto en el hallazgo de las posibilidades objetivas y subjetivas y en cuanto a la medida en que ese papel dependía de la perspicacia intelectiva y de los particulares atri-

33. Bacon, *Novum Organum*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1979, pág. 86.
34. *Ibid.*, pág. 110.

butos caracterológicos. No obstante fueron pocos los intentos que se hicieron por comprender el aspecto *psíquico* de la genialidad, la manera en que el hombre genial, a lo largo del proceso de producción, ascendía al nivel del género humano; la manera en que partiendo de la base de su particularismo se liberaba eventualmente de éste. Lo más interesante tal vez en este sentido es la observación de Leonardo, que sobrepasa las sobadas alegorías de la «chispa divina» y la «elevación» del creador al ideal, al escribir: «La divinidad, que es la ciencia del pintor, consigue que su espíritu se transforme en una similitud del espíritu divino, pues con libre facultad razona sobre la generación de las diversas esencias: animales, plantas, frutos...»[35] Lo que interesa particularmente en esta cita es que el gran enamorado de la técnica artística ve el fundamento psicológico de la genialidad artística, no en la habilidad técnica, sino en la visión artística. Concepto éste que se emparentaba con la *techné*, naturalmente, porque lo que originaba una nueva forma de visión era la «ciencia»; pero sin esta nueva forma de ver las cosas, la ciencia sola no habría bastado para producir creaciones geniales. Y lo contrario no es menos cierto: sin la *conditio sine qua non* de la ciencia el «espíritu divino», el libre vuelo de la imaginación y la creación no habrían podido realizar nunca sus cometidos basándose sólo en la fuerza de la subjetividad.

Pero esa condición *sine qua non*, la «ciencia», no era sólo una ciencia de la técnica, sino, en primer lugar, una ciencia de la mímesis.

Si bien la ciencia y la filosofía renacentistas, como he dicho, aparecen pletóricas de alegorías, es preciso añadir que la teoría del arte *des-alegoriza*. No hay más que comparar las ilustraciones que adornan la literatura científica y filosófica con las obras de arte propiamente dichas, llenas de vida e independientes: mientras que las ilustraciones revelan un modo de representación cada vez más complejo, el arte propiamente dicho apenas si se toca. No digo que en el arte renacentista no se hubiera dado, desde su mismo origen, la alegoría; ahí tenemos como ejemplo de lo contrario los «vicios» y las «virtudes» de la Capilla de los Scrovegni. Y hasta podría afirmarse, a riesgo de que esto se atribuya a mi gusto personal, que no es casualidad que el genio artístico de Giotto se transparente bien escasamente en sus alegorías. La acusación de tendenciosidad subjetiva no altera el hecho objetivo de que en el arte y la teoría artística la alegoría retroceda hasta el último plano y permanezca allí hasta el momento de la crisis, cuando vuelve a resurgir con el nacimiento del manierismo.

En contra del imperativo cristiano, la teoría artística del Renacimiento rechazó el principio de que el objetivo del arte tenía

35. Leonardo, *Tratado de la pintura*, Aguilar, Madrid, 1964, pág. 58.

que ser la ejemplaridad moral. En esto estaban de acuerdo por igual tanto los creyentes como los incrédulos. Boccaccio alegó en defensa de sus relatos que «verdad es que la presente obra puede ser útil o perjudicial, según el distinto temple del alma de quien la lea».[36] Boccaccio hace así que la efectividad moral (o la contraefectividad) del arte dependa de los lectores. Todo lo que existe merece representarse y, en consecuencia, lo susceptible de representación no debería limitarse a lo «edificante»: sacar la moraleja de lo existente no es tarea del autor, sino del lector, el espectador o el auditorio. Cuando a consecuencia de una crisis de conciencia y en virtud del derrumbe de su concepción del mundo, Boccaccio se asustó de la postura que había asumido por su cuenta y riesgo, Petrarca siguió defendiendo esa misma postura. Y con ella recogió la «antorcha» del Renacimiento.

La carrera de relevos patente en la estética renacentista atraviesa tres postulados. El primero sostiene que el arte es imitacimón o *mímesis*. El segundo, que el arte es una *ciencia* (*techné*). Según el tercero, el arte es *jerarquía*: hay artes elevadas y artes bajas. La ciencia fue la única que conquistó tras larga lucha el reconocimiento general, gracias a su programa «democrático», inteligible y accesible a todos. Para el arte esto no fue necesario. La accesibilidad, la «utilidad» (en el sentido de aprovechamiento universal) y la comunicabilidad nunca se volvieron axiomáticas porque se daban por descontadas.

Según Frederik Antal, la teoría de la mímesis resucitó gracias a Cernini, discípulo de Tadeo Gaddi, en un tratado sobre pintura publicado en Padua en 1390. La pintura, según el autor citado, era «la imitación de la naturaleza». De toda manera, que las bellas artes fueran el género dominante del Renacimiento italiano desde finales del siglo XIV y que en la jerarquía de la época ocuparan el puesto más distinguido, propició esa resurrección. La «imitación» puede verificarse en las artes plásticas como en ningún otro terreno.

Que la estética renacentista se vinculara desde el comienzo con las artes figurativas suponía ya la posibilidad de que el antiguo concepto de imitación se interpretara unilateralmente o, cuando menos, de modo imperfecto. Dénes Zoltai ha analizado el problema con clarividencia al afirmar, respecto de las teorías musicales de la Antigüedad, que en el mundo antiguo, en Platón e incluso en Aristóteles, la imitación no era nunca imitación de la *naturaleza*, sino que constituía siempre imitación de un *ethos* concreto. Pero como en el Renacimiento estaba en proceso de disolución toda suerte de *ethos* fijo (esgún vimos al estudiar la ética), la interpretación antigua carecía de la menor utilidad. ¿Qué más natural, entonces, que combinar la teoría antigua con la necesidad de retratar la naturaleza (retratarla visualmente en

36. Boccaccio, *Decamerón*, ed. cit., pág. 788.

primer lugar), creando así una nueva interpretación de la mímesis? La antigua concepción de la mímesis constituía la expresión más cabal de la postura elemental de los antiguos ante el arte; mientras que la concepción renacentista llegó a formular, a través del principio de imitación de la naturaleza, no sólo la ideología de un modo de creación, sino también un principio general. No puedo detenerme por el momento en la serie de dificultades a que dio origen este principio general, pero sí puedo afirmar que el Renacimiento formuló para la posteridad y por vez primera ciertos preceptos inmortales, en primer lugar la teoría de la *originalidad* artística.

Un lugar común del Renacimiento fue la oposición entre la «imitación de la naturaleza» y la imitación de los imitadores. El mayor homenaje que podía hacerse a los grandes innovadores era que habían vuelto a la naturaleza, a la realidad. Según Vasari —que resume estas concepciones que ya se habían convertido en tópicos—, Giotto abrió la «puerta de la realidad», poniendo así los cimientos de la pintura «moderna». Masaccio «imitaba los fenómenos de la realidad» etc. O como dice Leonardo, con su estilo plástico tan original: «Así quiero decir de estas cosas matemáticas que aquellos que estudian únicamente los altares y no las obras de la naturaleza, son para el arte nietos y no hijos de esa naturaleza, maestra de los buenos altares.»[37] Apreciación que no contradice lo que afirma Leonardo de la psicología de la genialidad artística o de su capacidad para la libre creación. Puesto que el artista que ha estudiado las formas de la naturaleza tan extensamente que las contenga en su mismísima sangre, sigue siendo capaz de crear —libremente— según el modelo de la naturaleza por vía de su naturaleza «humana».

La revelación del carácter mimético del arte no fue sólo una descripción, sino también un programa. La amplitud temática constituyó otra parte del programa, como lo fue la separación del arte de la moralización y el didactismo. Pero el programa no carecía de una faceta científico-técnica. El segundo «postulado» no fue, en consecuencia, independiente del primero.

Alberti expresó nítidamente la paradoja de que el arte fuera ciencia. La interpretación de la paradoja no resultó, sin embargo, tan paradójica. Proclamaba, en primer lugar, la ruptura con una visión y una técnica artísticas basadas en la antigua organización gremial y orientadas cara al pasado. Ser científico valía tanto como tomar conciencia de lo que se estaba haciendo. No bastaba al artista aprender su arte al modo artesanal. Tenía que saber lo que hacía. Tenía que percatarse de las leyes de su arte y, además, de las leyes de la naturaleza y la realidad que estaba obligado a reproducir. Por último, tenía que ser consciente del método que posibilitara al máximo la reproducción de las rela-

37. Leonardo, *Tratado de la pintura*, Aguilar, Madrid, 1964, pág. 309.

ciones naturales observadas. Tales métodos son científicos y técnicos. Además, pueden desarrollarse del mismo modo que los métodos de la ciencia.

Para reflejar la naturaleza y la realidad el artista tenía que ser filósofo de la naturaleza y estudioso de las ciencias naturales, amén de innovador técnico. Una de las principales categorías artísticas fue la de *convenientia*. Ése era el objetivo final del trabajo artístico. Se realiza cuando nuestra inteligencia puede reconocer la *ratio naturae* y consigue armonizarla con nuestra experiencia sensible; esto es, cuando crea la unidad entre *la naturaleza sentida y la naturaleza comprendida.*

No pretendo repasar aquí detalladamente la teoría artística de la época. Baste mencionar que problemas tan importantes como la perspectiva y la anatomía no sólo en el arte brotaron de esa misma tendencia. La teoría de la perspectiva fue una ciencia en sí. La anatomía también lo era. Sin embargo, sin un profundo conocimiento de estas ciencias no podía existir la *convenientia* porque, de lo contrario, detrás de la experiencia sensible no habría *ratio naturae* y la mímesis no sería tal.

El Renacimiento exigió también al arte un proceso constante de innovaciones técnicas, pero no para arrancarle el antropomorfismo inicial, sino para ofrecer completa su verdad humana. Que la técnica era el medio y la mímesis el objetivo se daba por descontado: tanto que no se necesitó la menor polémica.

Ésta fue la corriente más importante. Que las teorías artísticas particulares fueran más allá en lo que atañe al entusiasmo patético por la ciencia y la técnica no altera las tendencias básicas en modo alguno. Más de un análisis anatómico —también los de Leonardo y Durero— pretendía dar cuenta de cada uno de los momentos del movimiento con fidelidad naturalista, reduciendo asimismo en este punto la verdad artística a la verdad de la naturaleza. No hace falta recurrir al magnífico análisis de Lessing a propósito de Laocoonte para refutar concepciones semejantes. Lessing no fue el primero en descubrir que la validez, la convención mimética y la verdad de la obra artística no dependían de la posibilidad de encontrar en la naturaleza la figura humana o animal retratada, con idéntica exactitud de movimientos —sobre todo si la obra representa el movimiento. Miguel Ángel vio todo esto con claridad meridiana; fue por esta razón —entre otras muchas— por lo que jamás simpatizó con los numerosos representantes de la teoría mimética de la época, ni siquiera con Leonardo y Durero. Escribe Condivi al respecto: «Sé que cuando Miguel Ángel leyó a Alberto Durero lo encontró poco sustancioso... porque Alberto sólo hablaba realmente de las proporciones y variaciones del cuerpo... Pero de lo más importante, de la actividad y del movimiento humano, nada decía.»[38] Miguel Ángel

38. Cit. en Charles de Tolnay, *op. cit.*, pág. 87.

rechazó tajantemente las teorías que identificaban el arte con la ciencia y, como ha demostrado Charles de Tolnay, se negó adrede a utilizar las leyes de la perspectiva. Obviamente, su idiosincrasia platonizante jugó algún papel en esto, junto con su escepticismo ante la utilización en el arte de la ciencia y la técnica. La mímesis significaba para Miguel Ángel el reflejo de lo Ideal.

En conclusión, el trabajo, la ciencia, la técnica y el arte representaron, en el sentido estricto de la palabra, la manifestación y objetualización *inseparables* de las facultades humanas, al tiempo que contribuyeron a la conquista del macro y microcosmos, a la conquista de la naturaleza y de la naturaleza humana. *Los sentimientos y la razón, la experiencia y el método actuaron al unísono* en todo ello. El hombre y su mundo aparecieron unificados, y hasta el hombre mismo —cuando menos en sus objetivaciones diversas— se manifestaba también de forma unificada.

III. El conocimiento; el alma y el cuerpo

El Renacimiento no contaba *aún* con una teoría del conocimiento. Los problemas relativos a la misma se subordinaban en parte a la ontología, en parte a la antropología. Tampoco tuvo una psicología. El conocimiento y demás fenómenos psíquicos se consideraban funciones del «alma». Había distintas opiniones en cuanto a las características y propiedades de ésta, aunque, al propio tiempo, todos los pensadores renacentistas —a despecho de que sostuvieran que el alma fuera forma o sustancia, de origen natural o divino— estaban de acuerdo en el hecho de que el alma era *objetiva* y en que debía de darse en la realidad *total*, tal vez a diferentes niveles de existencia.

La separación entre gnoseología y analítica del «alma» no comenzó sino en el siglo XVII y entonces adoptó dos formas. (En este sentido, Descartes, Espinoza y Leibniz fueron los que más se acercaron a la tradición renacentista, aunque con un rigor metodológico cien veces mayor.) Una tendencia partió de Hobbes. Hobbes fue, en efecto, el primero que diferenció las categorías de conocimiento y psique del concepto de «alma»-sustancia. La segunda parte de su trilogía filosófica lleva el título de *De homine* —que parece un estímulo a la polémica— en lugar de *De anima*. Fue éste el gran impulso tendente a la creación de una antropología unitaria, sobre todo porque seguía subordinando la antropología (y en *su seno* las cuestiones fundamentales de la psique y el conocimiento) a la filosofía de la naturaleza, cuyos problemas ya había tratado en la primera parte. Casi todos los materialistas franceses de la Ilustración recorrieron el mismo camino, especialmente Helvétius y (aunque asistemáticamente) Diderot. Hume, que separó la antropología de la ontología de la filosofía natural, de un lado amplió la brecha abierta por Hobbes y de otro se aventuró en solitario por un nuevo sendero. Con lo que nos encontramos ya a un paso de Kant, que apartándose de la ambigüedad de Hume elaboró toda una teoría que nada tenía de ambigua. En Kant, la antropología se tornó análisis de las facultades humanas que actúan con independencia recíproca. La necesidad de una psicología *aparte* (no necesidad auténtica, sino necesidad inherente al método) es producto del pensamiento kantiano. El gigantesco esfuerzo hegeliano por trascender el *impasse* kantiano del alma —a un nivel teórico y científico incomparablemente superior— condujo de nuevo al pensamiento renacentista. La antropología (fenomenología) volvió a unificarse y el hombre —en

todas sus manifestaciones— volvió a figurar como parte de una naturaleza unitaria. Pero he aquí que el «alma» se insinúa de nuevo, esta vez bajo la forma de espíritu universal. En lugar de un universo multiforme y sensible y un ser humano adecuado al mismo, lo que se da es un universo racional y un hombre que alcanza su culminación en el conocimiento filosófico. Sólo la ontología social y antropológica unitarias, donde, como en el caso de Hobbes, no existe una «gnoseología» y una «psicología» aisladas, pero donde el *de cive* no se basa en el *de homine*, sólo la ontología y la antropología, repito, elaboradas según el método marxista, pudieron superar la concepción renacentista, y no únicamente en los aspectos particulares sino también en conjunto.

El pensamiento renacentista sostuvo la premisa, ya difundida en la Antigüedad y refrendada por el cristianismo, de que el hombre estaba compuesto de «alma y cuerpo». También la naturaleza tenía «cuerpo y alma». Pero esto en sí nada nos dice acerca del contenido de las diversas tendencias de pensamiento ni de su carácter científico. El grado de valor científico ha de medirse según la relación cuerpo-alma y según la interpretación del concepto de alma, no en virtud de la simple afirmación de la dicotomía.

Respecto de la «esencia» del alma se daba abundante especulación abstrusa, teológica, mágica y de toda índole. De la reacción contra ella brotó una corriente de pensamiento —no de capital importancia— que se alejó programáticamente del análisis de la esencia del alma. Valla, por ejemplo, argüía que lo que debía conocerse no era la esencia del alma, sino los fenómenos intelectuales. Vives, en el *Tratado del alma*, seguía los pasos del programa citado. Lejos de preocuparse acerca de las teorías de la sustancia, lo que hizo fue tratar de la antropología y, en el seno de ésta, de las pasiones. Cuando Telesio —en parte siguiendo a Vives, en parte censurándolo— alegó que toda la tendencia descrita tenía que subordinarse a la filosofía natural, tenía razón indudablemente, aunque de forma abstracta, teórica. Pero en Telesio, dado el nivel evolutivo de la época, esto significaba necesariamente la vuelta al concepto de alma en calidad de sustancia y, por supuesto, a la concepción del «alma inmortal».

Sería absurdo ver en esa corriente intelectual, particularmente en el rechazo de Valla de cualquier indagación de la «esencia» del alma, una suerte de positivismo, como algunos de los discípulos de Cassirer (magníficos estudiosos del Renacimiento, la verdad sea dicha) han querido ver. Valla no negaba la esencia del alma, como tampoco negaba la esencia, la sustancialidad de la naturaleza. Lo que ocurría sencillamente es que consideraba que la observación y descripción de los fenómenos intelectuales era un *medio más excelente* de conocer «el alma» que las especulaciones que se habían distanciado de la realidad empírica. Y lo mismo puede afirmarse de Vives.

La polémica, por consiguiente, no se centró en la existencia o no existencia del alma como sustancia, sino en la cuestión de si el alma era inmanente o no y, en consecuencia, en la cuestión de si formaba parte eterna, infinita y necesaria de la naturaleza viva (como afirmaba Bruno, por ejemplo) o no; si el alma humana emanaba del alma de la naturaleza (como sostenía Bóvilo) o no; si Dios confería la inmortalidad al alma indirectamente, mediante el alma de la naturaleza (como aseveraba Ficino), o no; si su inmortalidad era colectiva (como postulaban los averroístas) o si era individual (como defendían los platónicos y algunos aristotélicos). ¿Era substancia (según los platónicos) o forma (según ciertos aristotélicos)? ¿Eran inmanentes o trascendentes sus funciones? ¿Tenía su propia inmortalidad —si era inmortal— alguna influencia en la conducta moral? En tal caso, ¿en qué consistía dicha influencia? ¿Era deseable? ¿Cuál era su relación con el cuerpo? ¿Existía paralelismo o relación causal con éste? Las preguntas de tono semejante serían infinitas.

Debe advertirse que el carácter social e intelectualmente progresivo de las distintas tendencias no siempre coincidía. La función social de una teoría dada podía ser muy distinta en circunstancias diferentes, y siempre resulta difícil abstraerla de su contexto intelectual. Ya he hablado de la óptica ficiniana, a cuyo tenor también el cuerpo es inmortal. Esta opinión, ridícula desde el punto de vista científico, venía a representar la unidad de cuerpo y alma, la totalidad del individuo y la equiparación de la praxis cognoscitiva, ética y sensible. Ya hemos hablado de la polémica de los averroístas contra la inmortalidad individual del alma, que también constituyó —al mismo tiempo— un ataque al individualismo. En relación con todo esto no parecía indispensable analizar a fondo los problemas; puede que fuera éste el plano en el que la filosofía permaneció más cerca de la vida cotidiana. Para solucionar los problemas teóricos, fueran éticos o gnoseológicos, se acudía a la elaboración de la concepción del alma correspondiente, es decir, se seleccionaba ésta de la plétora de soluciones ya preparadas. De lo contrario no podía ni seleccionarse ni acoplarse al lugar que le correspondía, como en aquel brillante pasaje donde Montaigne analiza la fantasía y la imaginación: «... todo lo cual puede comprenderse por la estrecha unión del cuerpo y el espíritu que se transmiten entre sí sus estados correspondientes»,[39] afirma a modo de conclusión. Pero Montaigne no analiza en qué consisten esta «estrecha unión» y la referida «transmisión», ya que da por sentado que se trata de cosas «evidentes por sí mismas».

Los análisis más científicos del alma se dieron entre los aristotélicos, cuya postura ante la naturaleza fue menos empírica y para los que el tema de estudio no se acompañaba de ningún

39. Montaigne, *Ensayos*, ed. cit., pág. 99.

entusiasmo patético. Podemos destacar como característicos a Pomponazzi y Zabarella.

Lo que pretendía demostrar Pomponazzi era la *unidad del alma*. En su opinión, la dualidad de un alma sensitiva e intelectual se contradecía en la experiencia: «En primer lugar, me parece que esta doctrina contradice la experiencia. Yo mismo, mientras esto escribo, me siento aquejado de muchas molestias corporales, y esto es obra de la facultad sensitiva; al mismo tiempo, yo, tan angustiado como estoy, razono sobre las causas médicas con el fin de deshacerme de dichas molestias; y esto no puede hacerse sino por el intelecto. Aunque existieran dos esencias, una sensitiva y otra intelectiva, ¿cómo podría convenirse en que yo, que siento y razono, soy uno solo? Pues podríamos decir que dos hombres unidos y fundidos tienen conocimientos comunes; y esto es ridículo.»[40] El argumento de la indisociabilidad de sensación y pensamiento y la conclusión final de que es imposible que haya «dos hombres» en uno solo, recuerdan de modo insistente a Hobbes y los razonamientos de los materialistas del siglo XVIII.

En su contenido y conclusiones, el breve pasaje citado sugiere varias soluciones «heréticas». La afirmación de la unidad del alma «sensitiva» y el alma «intelectiva» da al traste con el fundamento ontológico de una *jerarquía* entre ambas. En la ideología cristiana esa jerarquía, que partió en realidad de Aristóteles, adoptó posiciones que ni siquiera Aristóteles hubiera podido imaginar. La inferioridad de las pasiones, de los sentimientos que tenían su sede en el «alma sensitiva», era prueba suficiente de la superioridad de la «intelectiva», del «alma pensante». La corporeidad de base contaminaba el alma «sensitiva», mientras que la «intelectiva» se remontaba hasta Dios. Hubo escuelas intelectuales, ya en el Renacimiento, que restauraron el sentido original aristotélico, en el que la inferioridad de la simple sensación no significaba sino que esta facultad humana existía en el interior de una naturaleza orgánica total. Recordemos las cuatro etapas de Bóvilo: *esse, vivere, sentire, intelligere*. Pomponazzi, sin embargo, tomó un camino diferente, en mi opinión más fructífero. Entendió la sensación como una clase específicamente *humana* de percepción y en consecuencia sostuvo no sólo que era equivalente al conocimiento conceptual, sino también consubstancial a él.

La recuperación de la unidad del alma implicó, empero, la abolición de la dualidad cuerpo-alma. Si hasta la sensación más corpórea es tan propia del alma como la más pura reflexión, el cuerpo o materia no es lo que el cristianismo llamaba «corporeidad». Alma y cuerpo, razonaba Pomponazzi, no son substancias separadas. El alma —el alma unitaria— no es otra cosa que la forma del cuerpo. La relación entre cuerpo y alma es la relación que se da entre contenido y forma. Hasta aquí, todo es aún

40. Pomponazzi, *Trattato...*, pág. 73.

aristotelismo. Pero —añade entonces Pomponazzi—, aunque algo manifieste una relación de forma y contenido, no quiere decir que la relación sea idéntica a la que se da entre motor y objeto movido. La relación entre motor y objeto movido es como la que se da entre el buey y el arado. Éste no es orgánico, aquél sí. Pomponazzi, pues, no toma de Aristóteles la noción de que la forma anima la materia. No se daba ya un elemento activo y otro pasivo en su «unidad orgánica».

Esta línea de argumentación conduce necesariamente a Pomponazzi al tema de la mortalidad del alma. De hecho se aproxima a él con mucha frecuencia. He sostenido más arriba que desde una perspectiva ética rechaza la inmortalidad del alma. Pero en los contextos ontológico y gnoseológico no llega a realizarlo por completo. El alma, considera, es mortal por esencia, porque es forma de la materia y debe perecer con ésta; el alma se origina en la procreación, no en virtud de una creación particular. Sin embargo, prosigue, al mismo tiempo «participa» de la inmortalidad porque —y aquí está el truco— de lo contrario no podría captar lo universal y lo inmortal.

En este punto Pomponazzi recapitula un tema común a todo el Renacimiento: la teoría del paralelismo de microcosmos y macrocosmos. Si toda la realidad —el universo— es infinita y universal, el hombre (microcosmos) también debe ser infinito y universal, al tiempo —y de forma inseparable— que capaz de conocer lo infinito y lo universal. Como la experiencia nos enseña que el cuerpo no es infinito ni universal, tiene que existir «algo» en el hombre que sea infinito y universal. El reflejo no puede contradecir lo que refleja el espejo. En esa facultad cognoscitiva donde trasluce la noción de infinito y universalidad «tiene que haber algo» de infinitud y universalidad. Este algo sólo puede tener representación en el alma. Si el individuo particular no es idéntico, incluso en alma, a la substancia inmortal, y si su alma es parcialmente mortal, sigue no obstante participando de la esencia por mediación de su facultad de conocer lo universal: de este modo, el alma posee un aspecto inmortal. En pocas palabras: se trata de un caso en que el pensador naufraga mientras intenta solucionar un problema considerable y de ningún modo a consecuencia de la ideologización de una necesidad social o ética.

Pero fue Giacomo Zabarella, discípulo de Pomponazzi, el que cortó el nudo gordiano limpiamente *distinguiendo entre substancia y función*, entre el organismo y sus funciones. Al actuar así pulverizó —mucho más radicalmente que Bóvilo— el principio del paralelismo micro-macrocósmico. «El cuerpo no es el acto del alma, sino que el alma es el acto del cuerpo; no es cuerpo, sino algo que pertenece al cuerpo...»[41] El alma en tanto que «acto» del cuerpo no es de ningún modo lo mismo que el alma en cali-

41. Citado en Randall, *The School of Padua*, ed. cit., pág. 108.

dad de «forma». La forma lo es de algo material, pero también conlleva substancialidad. No obstante, el «acto» que corresponde a algo material no comporta ya substancialidad ninguna: no es otra cosa que su *función.*

Las dos formas más rudimentarias del alma (comunes a los hombres y a los animales) pueden contener indisolublemente el organismo y sus funciones, es decir: su *existencia* determina su *función* (*esse... operari*). Pero la conexión de *esse* y *operari,* que en el tomismo tenía validez universal, no es aplicable al hombre. La facultad congoscitiva del hombre, el intelecto, es concreta, sí —en su substancia— está determinada y circunscrita a ella, y es continua, pero su función puede trascender su existencia. En sus operaciones, en su funcionamiento, el intelecto capta, elabora y conoce las esencias que (como la universalidad y el infinito) *no* están presentes en su materia ni en su substancia. «Pues según su existencia es una forma del cuerpo que corresponde fielmente a la materia, pero en cuanto a sus operaciones se eleva más sobre lo material que las demás partes del alma y cuando acoge en sí la especie no se sirve de ninguna parte corporal como recipiente»,[42] escribe Zabarella. Y prosigue: «Puede acoger especies inteligibles sin que el cuerpo las acoja. En virtud del ejercicio de sus funciones se dice que el hombre ejerce dichas funciones y las conoce, ya que es la forma gracias a la cual el hombre es hombre...»[43] En consecuencia, el hombre puede constituir un microcosmos, pero de tal clase que *no reproduce el macrocosmos ni en lo material ni en lo estructural, limitándose a conocerlo.* El reflejo de lo universal basado esquemáticamente en la identidad absoluta tuvo que cincelar el perfil de una teoría del conocimiento más moderna antes de que la ciencia pudiera desentenderse de la substancialidad del «alma».

Queda claro que en relación con el Renacimiento las clasificaciones gnoseológicas usuales carecen de sentido. Sus controversias no pueden describirse mediante los conceptos de «racionalismo» contra «empirismo». Por citar un único ejemplo: la concepción de Marsilio Ficino, que se puede adscribir al ámbito racionalista, y la de Leonardo, que se puede definir como empirista, se fundamentan por igual en una concepción antropológica muy similar: la interpretación del concepto de hombre. La distinción entre «materialismo» e «idealismo» no es menos superflua. En el Renacimiento no hubo ninguna teoría materialista del conocimiento en el sentido estricto del término, sino pensadores —y esto es lo que importa— que se acercaban por diversas vertientes y desde diversos puntos de vista a problemáticas y soluciones que las ulteriores gnoseologías materialistas

42. *Ibid.*, pág. 109.
43. *Ibid.*, pág. 110.

reconocerán y utilizarán como predecesoras suyas. Telesio, que elaboró una teoría de las sensaciones materialista y naturalista, encontró un hueco en sus argumentaciones para meter en él a Dios, artífice del alma; Zabarella, que se acercó mucho más a una concepción práctica del «eslabón» entre cuerpo y alma, siguió trabajando con formalismos escolásticos; el pensamiento de Leonardo tan dado al experimentalismo, está traspasado de medio a medio por la relación patética con la cosa en sí. Cardano habla de tres tipos de conocimiento: «Hay tres géneros de conocimiento: el primero... procede de los sentidos y del espíritu de observación... Lo que se divide en dos subespecies: saber qué es una cosa y saber por qué es de tal modo... El segundo género es el conocimiento de las cosas más elevadas y se obtiene por medio del estudio de sus causas y según los dictámenes de la ciencia; suele llamarse demostración porque surge de los efectos de las causas... El tercer género es el conocimiento de cosas abstractas e inmortales, que en mi caso procede totalmente del genio.»[44] Hasta este notable empírico y científico, uno de los pocos que introdujeron por vez primera la deducción sistemática basada en el material de la experiencia en la conciencia común, atribuye gran importancia al conocimiento de las esencias inmateriales en virtud del numen que le ilumina.

No obstante, los argumentos de los pensadores renacentistas que se refieren al conocimiento eran frecuentemente polémicos. Tales polémicas, a su vez, oponían casi invariablemente a los «libros» tanto la experiencia como la especulación dirigidas al mundo real. Cuando Valla sostiene que desconocemos casi todo lo humano y que por consiguiente no tenemos necesidad de libros, apelando luego a la experiencia, lo que hace es manifestar una tendencia general y *común* a la erudición renacentista. *La «experiencia», sin embargo, no debe entenderse como experiencia sensible solamente.* Si Valla hubiera pensado así, sus propios diálogos serían la mejor refutación de sus tesis. «Experiencia» significa también especulación cuando ésta se orienta hacia la *realidad*, si analiza los fenómenos nuevamente reconocidos desde un punto de vista *nuevo* y deja de embrollarse con temáticas filosóficas propias de la escolástica. La experiencia es el punto de partida de todos aquellos que se sirven de la *propia* cabeza para pensar en el mundo. La frontera ha de establecerse entre el pensamiento independiente y la falta de confianza en el pensamiento, entre el pensamiento «libre» y el «esclavo», entre la escolástica y el «árbol de oro de la vida», Cualquier otra forma de categorizar la gnoseología renacentista oscurecería las oposiciones y las semejanzas esenciales.

Puede objetarse que numerosos pensadores polemizaron vivamente con la *sensatio*, mientras que los hubo que la defendie-

44. Cardano, *Autobiografía*, págs. 175-176.

ron. No hay que olvidar, sin embargo, que los términos *sensatio* y *sensus* se utilizaron en dos sentidos diferentes. Se referían no sólo al *conocimiento* empírico y sensible, sino también al *placer* de los sentidos. Cuando algunos (Ficino, por ejemplo) toman las armas para combatir al sensualismo, no pelean contra el conocimiento empírico y sensible, sino contra el placer de los sentidos, y dicen «intelecto», que oponen a lo otro, refiriéndose al *conocimiento en general*. La diferencia entre *sensus* e *intellectus*, la lanza rota en favor de éste, no significa aquí otra cosa que romper una lanza por el placer del conocimiento y contra el placer de los sentidos, por lo infinito (la posibilidad de lo infinito) y contra lo finito, por la substancia antropológica y contra aquello que es secundario también desde el punto de vista antropológico.

La unidad básica de la gnoseología renacentista se resume en la idea de conocer el *infinito*. El «seguimos sin saber nada» conduce a la acción incesantemente; decir que no sabemos nada vale tanto como decir que *debemos* descubrir algo al respecto y que hemos de aprender a conocerlo *todo*. Conocerlo todo, sin embargo, constituye un *proceso infinito*. Lo interpretaban así tanto los que sostenían que la realidad era infinita y estaba en constante movimiento como aquellos cuya concepción del mundo implicaba un universo finito. Su inagotabilidad se basaba para los primeros en un concepto ontológico de infinitud; para los segundos era un problema gnoseológico (y antropológico) nada más: se limitaban a sacar a colación lo limitado del conocimiento del individuo. El carácter continuo de este proceso infinito, el aspecto de *proceso* debe también subrayarse. El hombre avanza desde la ignorancia hacia el conocimiento. La iluminación tiene aquí un papel más bien magro. El *resultado* (que sólo es aproximativo) sí puede ser iluminador, como en el Cusano o Ficino, pero no necesariamente. El progreso es, sin embargo, un proceso intelectual; la grandeza del *intelecto* humano y lo ilimitado de las facultades humanas son su fuente y su garantía. Por consiguiente, la doctrina del carácter infinito y procesual del conocimiento es una afirmación directa de la grandeza humana.

He apuntado que casi todo el pensamiento renacentista se caracterizó por una concepción patética de la naturaleza. Dentro de ella, empero, hemos de establecer diferencias en lo que atañe al objetivo y resultado del infinito proceso cognoscitivo. Hay que distinguir dos tendencias que no pueden identificarse sin más con el empirismo y el racionalismo. La primera se caracterizó por el hecho de que la culminación del proceso cognoscitivo (sin que importe si esa culminación era total o sólo aproximativa) consistía en *la fusión del individuo con el todo*, en la gloria de identificarse con el universo o con Dios; la segunda, porque en el proceso cognoscitivo se acentuaba la distancia del sujeto ante el mundo objetivo que afrontaba y se

volvía «más rígida» la autonomía de las leyes de ese mismo mundo.

La cúspide (y el ejemplo) de la primera tendencia es Nicolás de Cusa. Cassirer afirma con perspicacia que fue el Cusano quien transformó la infinitud del objeto (la substancia) en la infinitud del proceso cognoscitivo. Y no fue de otra manera como el Cusano vio en el infinito y continuo proceso del conocimiento la prueba del carácter «divino» del hombre. No obstante lo interminable del proceso y no obstante también el carácter divino que ostentara el proceso en sí mismo, el *objetivo* siguió siendo la inmersión del individuo en el todo mediante la inmersión del todo en el individuo. Ser hijo de Dios significaba, según Nicolás de Cusa, «la disolución de toda alteridad y diferencia, y la resolución del Todo en lo Uno, que es al mismo tiempo la transfusión (*transfusio*) de lo Uno en el Todo».[45]

Ficino llegó a una conclusión similar. Existía evidente contradicción entre el empeño de la razón humana en pos del infinito y lo inalcanzable de éste; era paradójico que la más característica de las aspiraciones humanas no pudiera satisfacerse. El único animal de la tierra que aspiraba al infinito era el hombre. Los animales podían encontrar satisfacciones (de los sentidos), pero el hombre no (pues el intelecto es infinito e insaciable). En un brillante pasaje habla de la «rigidez» del mundo objetivo, tema que había de convertirse en piedra de toque de los estudios de sus menos estusiastas contemporáneos y sucesores: «El intelecto, llevado de su propia naturaleza, investiga incansablemente las causas y fundamentos de las cosas. En su búsqueda *encuentra a menudo cosas que no pretendía encontrar*... En la realidad es siempre vacilante, dudoso, aprensivo. Como nunca reposa en medio de tanta ocupación, nunca llega a poseer el objetivo deseado.»[46] Pero Ficino no quedaba suficientemente satisfecho con la infinita lucha por conquistar la realidad indomeñable. Ficino buscaba la disolución, la armonía, la unión; y nada podía proporcionársela salvo la trascendencia, es decir, la Belleza, puesto que (como ya he dicho) se trataba de conceptos equivalentes. El éxtasis cognoscitivo nos eleva hasta el mundo de la Belleza: el individuo puede aquí fundirse con el todo y el infinito puede encontrarse a sí mismo porque ha encontrado un infinito que no produce temor, sino sosiego y felicidad. El mundo es «emanación» de Dios. Cuando el hombre «la percibe mediante sus sentidos, la concentra en su imaginación, la purifica en su razón y en fin la coordina con las ideas universales del espíritu... el alma vuelve a ordenar el mundo revuelto, puesto que gracias

45. Nicolaus Cusanus, *Drei Schriften vom verborgenen Gott*, Hamburgo, 1958, pág. 36. (Ed. castellana, Nicolás de Cusa, *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, Aguilar, Madrid, 1971.)
46. Cit. en Landmann, *De homine*, ed. cit., pág. 152.

a sus esfuerzos, el mundo, otrora espiritual, ya corpóreo, vuelve a recibir el espíritu poco a poco».[47]

He aquí la reaparición de la breve ilusión de la edad de oro florentina (la primera parte del gobierno Medici) «traducida» en gnoseología: la ilusión de que la libertad y la felicidad pueden obtenerse *conjuntamente*. El concepto de felicidad de la ética antigua (platónico) y el de la libertad moderna (florentino) se dan aquí unidos en la Belleza. El conocimiento humano, en su pugna con la «rígida objetividad», sirve para descubrir aquello que es «divino» en ésta: la belleza. Lo ilimitado del intelecto (una noción moderna) alcanza el sosiego y su armonía (una noción platónica); el individuo se identifica con lo universal. La estética es lo que posibilita y lo que encarna esta cópula.

Se falsearía la historia si se afirmase que la sucesión de actitudes entusiastas y «distanciadas» se explica con la simple alusión al cambio de los tiempos. Cierto que el entusiasmo estético de Ficino desaparece tras el declive de la edad de oro de los Medici con la problematización del ideal de belleza, pero no es menos cierto que la culminación gnoseológica de una *Weltanschauung* exenta de contenido estético (la de Bruno, por ejemplo) sigue radicando en la unidad con el universo y la inmersión en él. Los defensores de una actitud «distanciada» ante la objetividad se dan por igual en los períodos más diversos y las corrientes intelectuales más dispares. La serie se extiende de Valla a Pomponazzi y de Leonardo a Telesio. Cassirer, que intuía este parentesco por muchos conceptos, los llamó «naturalistas». Pero la calificación es imprecisa, por muy generosamente que se mire. En mi sentir, el rasgo básico que tienen en común es que no señalan la unificación (o su posibilidad), sino las *diferencias* y los *efectos* (las interacciones) cuando analizan la relación de sujeto y objeto. (Debo hacer hincapié nuevamente en el hecho de que no se alza ninguna muralla china entre ambas posturas; ya hablé anteriormente, por ejemplo, del entusiasmo en la concepción del mundo leonardesca.)

Bernardino Telesio es el mejor ejemplo para documentar esta tendencia. También en su opinión —y en esto coincide con Leonardo— la fuente de todo conocimiento es la experiencia sensible. Pero lo que en Leonardo se da de forma aforística, en Telesio se convierte en una teoría de las sensaciones concienzudamente elaborada. El alma es una sustancia en movimiento, empujada por la realidad exterior (el frío y el calor). Toda sensación concreta es resultado de un tipo de movimiento distinto. La sensación de mayor rango es aquella en la que el objeto influye directamente en el sujeto: el tacto. Todas las sensaciones pueden remitirse al tacto. Además, todo pensamiento puede remitirse a la percepción: el alma, estimulada por el mundo

47. *Ibid.*, pág. 54.

exterior, sigue «moviéndose» en el pensamiento: de donde se sigue que el pensamiento puede remitirse asimismo al tacto. Como dice Cassirer, «el intelecto no es más que un sentido mediato y derivado. Justamente a causa de esta mediatez se mantiene en imperfección necesaria y no conserva sino un bosquejo, una analogía, un símil de la verdadera composición de la impresión».[48]

No hace falta apurar demasiado para que quede claro que una teoría de la percepción (y del pensamiento) de tenor semejante excluye *a priori* la identificación patética de sujeto y objeto. Porque la *más inmediata* conexión entre sujeto y objeto es al mismo tiempo la ínfima, la más primitiva, y de ningún modo una culminación. Tampoco se necesita insistir demasiado para demostrar, como me he propuesto, que los exponentes de una actitud «distanciada» (y no patética) no componen una escuela unitaria. Telesio se vincula directamente con el pensamiento presocrático (que comenzaba a circular por entonces, como podemos observar en Bacon); cuando interpreta sus nuevas observaciones lo hace de la mano de Demócrito. El trabajo no juega papel alguno en su teoría de las sensaciones, aunque explica la sensación por el *movimiento* de la substancia anímica. Por otro lado, por ejemplo en Pomponazzi, vemos que el intelecto productivo, la praxis técnica del trabajo, ostenta un papel fundamental en la formación de las relaciones entre sujeto y objeto.

No obstante, ¿por qué diferenciar las teorías «patética» y «distanciada» del conocimiento cuando por mi parte he señalado en primer lugar la relatividad de las diferencias y después la no unificación de ambas corrientes intelectuales? Porque las dos tendencias tuvieron un *destino* y un *futuro* distinto. En el siglo XVI —período en que se volvió problemático el desarrollo del Renacimiento francés e italiano, período de la Reforma y de las Guerras de Religión— la tendencia patética no sobrevivió sino en casos excepcionales, como Bruno; por el contrario, la teoría de la «distancia» y los problemas que planteaba (problemas que eran como mínimo tan antiguos como la teoría misma, cuando no —como en el caso de Valla— más antiguos todavía) resultaron más resistentes en virtud de su propia naturaleza. Las grandes expectativas sociales se convirtieron en humo, la ilusión de libertad y felicidad conjuntas se disolvió y dejó de haber suelo abonado para la noción de unificación de sujeto y objeto basada en lo ilimitado del conocimiento, en la grandeza y potencia del pensamiento y de la inteligencia humana.[49]

48. Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, 1951, pág. 248.

49. Esta concepción había de germinar posteriormente en los dos grandes herederos espirituales del Renacimiento, Spinoza y Goethe (al final de su vida).

La actitud patética fue convirtiéndose paulatinamente en el distintivo de las tendencias retrógradas —como la Contrarreforma— y dejó de beber en el intelecto cognoscitivo (para Ficino y Leonardo incluso el amor era criatura del intelecto) para abrevar en el temperamento extático. La Reforma «traspasó» el intelecto a las ciencias exactas para proteger su presunto derecho a conformar concepciones del mundo. Lutero, al describir el estado de la cuestión, señaló con agudeza que el hombre podía ser realista mediante la gracia divina, pero que con el auxilio de la razón no se podía ser más que nominalista.

En consecuencia, la teoría filosófica de la identificación patética y definitiva de sujeto y objeto sufrió el descalabro. De sus ruinas se alzó de un lado una suerte de escepticismo redivivo, la Reforma del otro. «Es curioso ver —dice Charron— que por más que el hombre quiera por naturaleza saber la verdad y haga lo imposible por saberla, no llegue a ella jamás.»[50] ¿No estamos leyendo aquí, casi textualmente, la afirmación de Ficino? No obstante, la unión ficiniana con la Belleza —con Dios— se alcanza *a pesar* de todo. En Charron brilla por su ausencia porque para él no existe más que el intelecto humano equivocado. Su axioma capital es: «nada sé». Y es característico de la correlación entre escepticismo y Reforma que hasta Lutero eche mano del escepticismo para defender sus propios principios. Escribe: «No podemos entender ni saber por qué suceden las cosas que vemos con nuestros propios ojos. A pesar de lo natural que es, yo no comprendo cómo podemos oír y pronunciar las palabras de modo claro cuando la lengua se mueve en la boca y habla... Si no entendemos esto ¿cómo vamos a percatarnos, a comprender con la razón los consejos secretos, la majestad de Dios?»[51] Lo decisivo aquí no es el ejemplo propuesto, sino que el escepticismo se haya convertido en argumento de la fe.

Pero no nos confundamos: el escepticismo en tanto que corriente intelectual no estuvo al servicio de la fe, ni siquiera (como hemos visto) en el caso de Charron. Me he limitado a señalar que la Reforma se percató en seguida del hundimiento de las concepciones del mundo «realistas» que se habían alzado sobre la grandeza del hombre; y con ello echó mano de argumentos escépticos, antes incluso de que pudiera aparecer un escepticismo verdaderamente filosófico.

Las concepciones del mundo «distanciadas» —y Lutero las incluyó *también* entre las nominalistas— no se derrumbaron, sin embargo. Además, las ciencias naturales en proceso ya de sistematización podían remitirse a ellas con todo derecho —por lo que tocaba a su tendencia general— y vincularse con ellas así-

50. Citado en Rice, *op. cit.*, pág. 184.

51. *Martin Luthers Tischreden*, ed. cit., pág. 30 (*Vid.* ed. castellana en Martín Lutero, *Obras completas*, Ed. Aurora, Buenos Aires, 8 vols.)

mismo. Sería demasiado fácil argüir que las concepciones del mundo «distanciadas» no eran científicas en sentido moderno; que Bacon no comprendió a Harvey; que los últimos representantes de la escuela de Padua discutieron los hallazgos de Galileo, etc. La metodología de Cardano, *in concreto*, no era metodología moderna; la teoría telesiana de las sensaciones era ingenua y primitiva, la inducción baconiana era científicamente estéril. Pero desde la perspectiva de los principios gnoseológicos y filosóficos no puede negarse que existía una conexión real entre las jóvenes ciencias naturales y la teoría de la «rigidez» de los objetos. Bacon expresaba esta «rigidez» cuando decía que sólo podía dominarse la naturaleza obedeciéndola (abstrayéndose momentáneamente del contenido ético de la tesis). Y no manifestaba este hecho como si se tratase de una cosa negativa, como habían pretendido los representantes de las tendencias patéticas, sino como si fuera algo positivo. Cuando Bacon condenaba la admiración y exultación pasivas del intelecto humano (aunque en el sentido de que «mientras admiramos y exaltamos falsamente las fuerzas del humano espíritu, no buscamos en modo alguno los verdaderos auxiliares»,[52] lo que hacía era reconocer unos hechos frecuentemnte realzados por los escépticos para llegar a conclusiones opuestas, válidas para espolear el lucimiento de la ciencia y la técnica.

La posibilidad de «buscar ayudas» para la flaqueza del intelecto humano no fue tampoco una idea extraña al Cusano, ya que sostenía que el intelecto era el único espejo del mundo capaz de pulirse y corregirse. Pero la fidelidad del espejo estaba dstinada únicamente a la mejor reproducción (más infinita) de un mundo infinito, a crear una unión más perfecta. Y la «perfección» del intelecto no significaba lo mismo para Nicolás de Cusa que para Bacon, que formuló por vez primera —teóricamente— la idea de que el conocimiento podía *imponerse* al mundo, porque la humanidad en sentido global va más allá que el individuo particular, más incluso que la humanidad pensante.

52. Bacon, *Novum Organum*, ed. cit., pág. 34.

IV. ¿De qué es capaz el hombre?

Hasta aquí hemos examinado las manifestaciones del concepto dinámico de hombre que, mediante las teorías, las reflexiones y los hechos de la vida, resumió y sistematizó la antropología renacentista en sentido estricto; en otras palabras, la antropología del Renacimiento respondió de modo inmediato a las preguntas: «¿Qué es el hombre?» y «¿De qué es capaz?» No he dicho sistematización y respuestas inmediatas por casualidad; en el análisis de la antropología renacentista no encontraremos ya nuevos planteamientos ni nuevas soluciones. Por lo que en adelante me limitaré a seguir el proceso en que el concepto dinámico de hombre se funde en un *todo unificado.*

Todo aquello que los pensadores renacentistas creen y afirman del hombre se transforma en las modalidades y atributos del «eterno humano» y el «universal humano». El hombre dinámico es para ellos «el hombre», y si todavía no se ha comprobado, este hecho viene a demostrar patentemente que el concepto dinámico de hombre no era un concepto histórico del hombre. Se trataba de descubrir y describir las categorías dinámicas que, en opinión de aquellos pensadores, eran características del hombre; y las calificaron de eternas y universales. Los hombres cambian, se ven ante alternativas, opciones, esplendores y decadencias; son autónomos, gozan de posibilidades infinitas: pero se mantienen así en todas las situaciones, en todos los momentos, en el pasado y también en el futuro. Escribe Vives: «Por más que cambie cuanto acaece merced a nuestros actos y nuestro libre arbitrio, las condiciones naturales de las cosas, las causas y manifestaciones de los afectos y las pasiones humanas son inmutables.»[53]

Hoy nos es fácil esbozar una sonrisa ante el concepto del «eterno humano» porque sabemos que la substancia humana constituye un producto de la evolución histórica y es en sí una categoría histórica. Por esta misma razón no se elogiará nunca bastante la gran hazaña que representó la elaboración del concepto de lo «eterno» y «universal» humano *antes* de que apareciera la noción de historicidad, apuntando ya en aquella época hacia una concepción histórica del hombre.

53. Luis Vives, *De tradentis disciplinis seu de institutione christiana*, en *Obras completas de Juan Luis Vives*, Aguilar, Madrid, 1947-1948, vol. II. *Vid.* también *Joannis Ludovici Vives Valentini Opera Omnia*, Valencia, 1782-1790, vol. VI, págs. 250 y ss.

En el caso de lo «universal humano» esto puede percibirse con facilidad porque se trató de la formulación polémica de la idea de que los rasgos «humanos» eran propios de todos los hombres y por consiguiente de la humanidad en conjunto. Todos configuraban lo «humano», no sólo a despecho de las castas, los órdenes feudales o las clases, sino también, y en igual medida, cristianos y no cristianos, pueblos civilizados o sin civilizar, del color que fuesen. Este último dato no fue de ningún modo una cuestión meramente teórica en el momento, ya que en medio de las cuestiones surgidas con el descubrimiento de América y las primeras guerras de exterminio de los indios americanos, el concepto de lo «universal humano» implicaba una auténtica defensa de los derechos «humanos» de los indios. El descubrimiento y formulación de la esencia antropológica *común* a toda la humanidad anticipaba ya las consignas de la Revolución Francesa. Fue entonces cuando aparecieron por vez primera la «libertad, igualdad y fraternidad» *en tanto que imperativo político y hecho antropológico y ontológico al mismo tiempo.*

Pero si la libertad, la igualdad y la fraternidad son hechos antropológicos, manifestaciones «eternas» de la esencia humana —y con esto pasamos de lo «universal humano» al concepto de lo «eterno humano»—, entonces *la maldad no es un hecho antropológico primario.* El hombre puede pervertirse, por supuesto, pero a pesar de su corrupción, a pesar de su vileza, su ruindad, su desdicha, el núcleo de su esencia permanece inmutable. Y esto lo creían incluso aquellos que, como Maquiavelo, consideraban perversos a los hombres de su época. Dice bien Jan Kott cuando afirma que Shakespeare plasmó el conflicto entre las posibilidades del hombre y su destino. Pero fue un fenómeno común a todo el Renacimiento, especialmente en su segunda época. Las posibilidades del hombre equivalían a su esencia antropológica: de aquí que la depravación *pudiera* constituir un destino humano.

Es obvio que ni la depravación ni el «destino» son independientes de la esencia del hombre. Pero no son más que manifestaciones secundarias de esa esencia. La fuerza sustancial que mediatiza la «depravación» no es otra, sin embargo, que la libertad (a menudo sinónimo de «libre albedrío»): ésta es una de las mayores fuerzas básicas del hombre. La libertad (libre albedrío) es inherente a *todos* los seres humanos. Desde el punto de vista de la libertad como *posibilidad,* el hombre no puede compararse a ningún semejante —porque existe el mismo potencial en uno y en otro—: sólo puede ponerse en comparación con las criaturas que *carecen* de este potencial. «El hombre» viene así a situarse en el polo opuesto de «los animales» y, a veces, por el lado contrario de la oposición, en el polo opuesto de Dios, los dioses, los ángeles, etc.

La cuestión de la libertad se convierte, así pues, en una forma de plantear problemáticas *fundamentalmente antropológicas* y no, como había ocurrido en el cristianismo, *fundamentalmente éticas*. El cristianismo resaltaba la facultad humana de elegir entre el bien y el mal. En el Renacimiento, sin embargo, el binomio alternativo, el «bien» y el «mal», se difuminó para transformarse en la convicción de que los hombres (a diferencia de los animales) estaban totalmente facultados para elegir entre *varias* formas de acción. Obviamente, esta opción podía serlo entre el bien y el mal, pero no se reducía necesariamente a esto.

La libertad como categoría antropológica y en tanto que categoría socio-política siguió un itinerario paralelo sin que las dos concepciones se interrelacionaran en principio. Cuando afirma Petrarca que «sería mejor perder la vida que la libertad sin la cual la vida es simple burla»,[54] se refiere a la libertad de la república (a la liberación del poder de la aristocracia romana) y jamás se le habría ocurrido pensar en relacionar su concepto de libertad política con el de libre albedrío que había tomado de san Agustín. Cuando Nicolás de Cusa sostiene que la libertad es la esencia del hombre, entiende por libertad un lema ontológico y gnoseológico de primer orden (el hombre posee libre albedrío y por tanto es un espejo que se empaña o se limpia: en consecuencia depende de sí mismo que conozca o no el infinito y se una a él), sin que ese término comprenda las actividades restantes —ni cognoscitivas ni éticas—, cuanto menos a la situación política y económica de los pueblos o las clases. Hasta Valla sigue diferenciando dos categorías distintas.

En cuanto el dinamismo de la historia se explicita, en cuanto queda claro que la liberación social y política es asimismo consecuencia de la opción acertada entre alternativas concretas que renacen a cada instante y que dicha opción constituye la esencia de la libertad antropológica del hombre, aparecen los dos conceptos distintos de libertad. Lo que se interpreta como libertad antropológica no es ya la abstracta posibilidad optativa, sino el *proceso concreto* en el que un hombre elige el comportamiento y modo de acción que le resulta más provechoso (en tanto que persona total, *para la afirmación y realización de su individualidad*). La realidad, como escribió Bacon, es una esfinge cuyo enigma debe resolverse en la práctica; y no sin riesgos, porque «los enigmas de la Esfinge comportan siempre una consecuencia doble: si no se acierta, el desvío y laceración del intelecto; si se acierta, un reino».[55] *La libertad política es el estado de cosas que*

54. Francesco Petrarca, *Lettere delle cose familiari*, Florencia, 1863-1867, vol. v, pág. 398.
55. Bacon, *Works*, vi, pág. 757.

posibilita las condiciones óptimas para la realización de la libertad antropológica.

Pero para que se estableciera la conexión entre el concepto político de libertad y el ontológico-antropológico, era necesario que surgiera esta última acepción. Es éste el proceso que podemos observar en el curso evolutivo que va del Cusano a Bacon, pasando por Valla, Ficino, Pico, Bóvilo y Bruno.

Porque el concepto antropológico de libertad fue fruto de una síntesis. Sus fuentes fueron *el concepto de libertad estoico-epicúreo y el concepto cristiano de libre albedrío.*

Como ya hemos analizado el primero páginas atrás, me limitaré aquí a recordar que fue heredero del precepto antiguo de «vivir según la naturaleza». La herencia era compleja; de un lado significaba vivir según la naturaleza, del otro gobernar las pasiones antinaturales y desenfrenadas: liberarse de la muerte y de su presencia obsesiva; esto era lo que hacía libre al hombre. En su origen, el concepto antropológico de libertad procedente del pensamiento estoico-epicúreo no era dinámico porque se centraba en el estado de libertad en lugar de hacerlo en el proceso liberador. Para que este concepto se tornara dinámico tenía que sintetizarse con el principio del libre albedrío propio de la tradición cristiana.

En la concepción cristiana del «libre albedrío» el centro de atención se situaba apriorísticamente no en la pasividad, sino en la actividad; puesto que libre albedrío quería decir que el hombre podía elegir entre el bien y el mal y que, por consiguiente, su vida y su destino dependían de sus propias opciones. La opción entre el bien y el mal no tenía lugar, sin embargo, *procul negotiis,* sino en medio de conflictos concretos, conflictos de contenido moral. A lo que puede añadirse que por mediación del cristianismo la categoría selectiva de Aristóteles se abrió paso en la conciencia de la época, donde se interpretó equivocadamente como libre albedrío. Pero por más errónea que pudiera haber sido esa interpretación a nivel verbal, seguía teniendo utilidad porque convertía una de las más importantes nociones de la ética social de Aristóteles en parte integral de la tradición filosófica.

El concepto cristiano de libre albedrío, empero, restringía severamente las posibilidades de actividad latentes en el concepto mismo, que se limitaron merced al dogma de la providencia y también en virtud de la nada insignificante consideración de que el hombre sólo podía elegir el mal si confiaba en su libre albedrío —y, en consecuencia, era responsable únicamente de sus pecados—, mientras que las buenas obras se realizaban por mediación de la gracia de Dios y, por consiguiente, no se era responsable de los actos positivos. De aquí la observación tan difundida de que el dogma del libre albedrío no hizo sino aliviar a Dios el peso de ser el autor de los males del mundo, sin con-

ceder al hombre la facultad de ser el *primus movens* del bien, en contrapartida.

La antropología renacentista aparecía en sus comienzos directamente vinculada al dogma del libre albedrío. Pero ya desde el principio mismo hubo dos diferencias relevantes. He hablado ya de una: que las controversias no se centraran en la elección entre el bien y el mal, sino en el hecho de la elección en general. Ésta fue una circunstancia muy importante porque se señalaba nada menos que por la aparición del trabajo y la producción en el reino de la libertad y las alternativas humanas. La producción y la actividad laboral se llevan a cabo también en virtud de opciones entre alternativas; la elección y seguimiento de la alternativa correcta representan la realización de la libertad humana, del «libre albedrío». Pese a ello no se trata de ningún modo de una opción ética. Si vamos allá, la opción entre alternativas se amplía hasta el punto de abarcar las opciones políticas y las relativas a la actividad social en términos generales, y entre éstas las hay que éticamente no pueden caracterizarse con univocidad.

En este punto el «libre albedrío» se convierte en auténtica categoría ontológico-antropológica. Es cierto que también según el cristianismo correspondía a la humanidad en general, puesto que todos y cada uno de los descendientes de Adán disponían de libre albedrío, pero disponían de él solamente en un plano, en el terreno de la ética. Y cuando se transformó en universal no fue sólo porque correspondiera a la totalidad de los seres humanos, sino también porque *correspondía ya a toda la actividad humana*.

La segunda diferencia fue resultado de las implicaciones ya descritas. Si la voluntad es libre no sólo para elegir entre el bien y el mal, sino que además puede decidir «libremente» en todo tipo de actividad humana, entonces será absurdo que según la tenaza cristiana el hombre sólo sea responsable del mal, mientras que el bien es regalo de Dios; el hombre es responsable de *todo*, decida esto o lo otro, acarree su propia ruina o su fortuna, o bien el triunfo y fracaso de cualquier empresa.

Queda claro que los pensadores renacentistas sabían muy bien que el «libre albedrío» no era ilimitadamente libre, sino sólo libre dentro de ciertos márgenes y en medio de las posibilidades ofrecidas por las alternativas concretas; no había nadie que hablase de libertad absoluta. En las primeras tentativas de análisis las limitaciones venían ya dadas por el material del pensamiento tradicional, porque todavía faltaba conciliar el concepto de libertad con el de providencia divina o, cuando menos, con el de presciencia. Más tarde, el concepto estoico-epicúreo de necesidad se «fundió» con el de libre albedrío. Era la necesidad lo que proporcionaba al hombre las alternativas por las que podía optar; y, por si fuera poco, para ser libre el hombre tenía que elegir frecuentemente lo que no tenía más remedio que escoger.

Esta solución extrema fue la de Bruno que, de una forma paradójica que recuerda a Hegel, afirmó en el diálogo entre el héroe y el entusiasta que la libertad y la necesidad son en realidad lo mismo. Pero si la postura de Bruno fue extrema, no es menos cierto que prácticamente todos los pensadores renacentistas adoptaron la posición que sostenía que la libertad del hombre, sus alternativas y su radio optativo tenían que encontrarse en los «resquicios» de la necesidad, que había que aguzar el ingenio para encontrarlos y que, al hacerlo, se forjaba uno la *propia* vida y destino que mejor convenían a la propia personalidad.

La combinación de libre albedrío y necesidad sintetizó los conceptos de libertad cristiano y estoico-epicúreo de que ya he hablado. Esta síntesis determinó en dos aspectos importantes los tipos de problemas que habían de plantearse en siglos sucesivos y, en parte, también las soluciones. Ya he analizado uno de ellos: la unificación de los conceptos de libertad antropológico y socio-político. Para entender la clase de «escuela» que creó el Renacimiento basta señalar a pensadores tan diversos como Espinoza, Hobbes, Leibniz, Diderot y Rousseau. En *este* aspecto particular, además, la línea se prolonga hasta Marx. El otro aspecto en que el Renacimiento hizo escuela —a diferencia del anterior— condujo por camino equivocado a casi todas las tentativas posteriores en la presentación de ciertos problemas. Me refiero al hecho de que incluso aquellas concepciones que polemizaron abiertamente con el cristianismo, ateas en su orientación práctica, siguieron aceptando en el plano crítico la categoría del «libre albedrío» o, cuando menos, haciendo uso de ella (en tanto que equivalente a libertad, libertad optativa, etc.). La problemática en pro o en contra de la libertad, en pro o en contra de la libertad relativa, se enredó por tanto en toda la serie de cuestiones absurdas en pro o en contra del libre albedrío, en pro o en contra del albedrío relativamente libre...

Debo decir que aunque el pensamiento renacentista dio curso a toda una secuela de estudios estériles al abordar la cuestión del libre albedrío, no sufrió tanto el peso de semejantes planteamientos equivocados como la historia filosófica posterior. En cierta medida, los pensadores renacentistas se sirvieron del concepto de voluntad en forma «bruta», sin despejar factores, las más de las veces como sinónimo metonímico de la conciencia y la opción totales; por lo menos la mayor parte distaba de definirla en calidad de categoría psicológica, de delimitarla con precisión, de «inferirla». En Pico, por ejemplo, el libre albedrío no se remite a las acciones del individuo, sino a la naturaleza del hombre (el hombre goza de libre albedrío y por tanto puede acceder a una naturaleza de grado superior o inferior), y es obvio que en este contexto el «libre albedrío» no se limita a indi-

car la existencia de la *voluntad*, sino que resulta más bien una expresión figurativa de la posibilidad de ser libre. Si analizamos algunas concepciones antropológicas nos encontraremos con numerosas identificaciones de este género.

Pero no quiero analizar los diversos conceptos de libertad aislados de las concepciones antropológicas globales; sería tanto más imposible hacerlo cuanto que los primeros constituyen el componente básico, esencial de las segundas. Me limitaré por tanto a echar una ojeada al concepto de libertad de Valla a modo de introducción. La transformación de la libertad en categoría antropológico-ontológica fue ciertamente su mayor hazaña. Con *De libero arbitrio* inauguró una nueva metodología que señaló a los siglos venideros la dirección principal de la problemática antropológica en relación con el libre albedrío.

En este diálogo (entre Antonio y Lorenzo) Valla quiere fundir las categorías de libre albedrío, previsión divina y providencia en una unidad exenta de contradicciones. Leibniz tenía razón cuando observó que así como fue un hecho la conciliación del libre albedrío con la previsión divina, no pasó de tentativa la presunta conciliación de libre albedrío y providencia. La primera conciliación, a los ojos de un observador superficial, no pasaba de ser una cuestión teológica. He dicho ya en un capítulo anterior que los ejemplos paganos que pone Valla no pueden tenerse por casuales y menos aún el que substituya el concepto de un dios cristiano por Apolo y Júpiter. Pero los observadores que en el extremo opuesto del espectro hablan del planteamiento moderno y positivista de Valla, no adolecen de la menor superficialidad. Al examinar la posibilidad de la presciencia divina, Valla se pregunta si puede haber presciencia *cuando* hay realmente libre albedrío, *cuando* el hombre se enfrenta realmente a varias alternativas y puede escoger entre ellas; porque sin previsión o presciencia del tipo que sea —y he aquí la paradoja— no es posible ninguna acción realmente libre (porque para elegir libremente tenemos que prever los acontecimientos de forma más o menos aproximada). He aquí una forma de plantear las cosas que es todo menos positivista (y que no es teológica tampoco). No es más que la primera formulación a nivel filosófico de un problema que preocupó al hombre del Renacimiento hasta el final de sus días: cómo actuar con el máximo de libertad en un mundo en transformación continua.

Por lo que toca al problema de la providencia (no de la presciencia), vemos en él una tentativa de solución auténticamente teleológica y teológica. Éste es el motivo por el que Lutero simpatizaba con Valla y por el que Leibniz se interesó por el problema en su *Teodicea*, con la diferencia de que Lutero no se percató de lo que Leibniz vio con toda claridad: que Valla había fallado en cuanto a su demostración de la providencia y por consiguiente en su prueba teleológica. Y no fracasó a causa de la

insensatez científica del problema, sino porque como buen pensador renacentista era reacio a formular la posibilidad de una suerte de «libre albedrío» que se encerrase en el marco de la necesidad.

Valla —por resumir su argumentación de modo muy esquemático— parte de la proposición de que no hay contradicción entre la presciencia (divina) y el libre albedrío. Nosotros también prevemos que la noche seguirá al día sin que esté en nosotros la causa del cambio. Argumento contrario: sólo podemos saber por anticipado lo que es verdad. Argumento: podemos ver anticipadamente y conservar el libre albedrío porque «es muy distinto que una cosa pueda suceder y que una cosa esté por suceder».[56] El hombre puede escoger y, sin embargo, se puede prever lo que escogerá en razón de su carácter. Sexto, por ejemplo, se vuelve a Apolo para saber su futuro y el dios le predice que obrará mal. Sexto suplica que transforme su destino, a lo que Apolo replica que por su parte sólo puede profetizar, no alterar el destino: «Júpiter... ha creado en un hombre un ánimo duro y en otro uno blando... Y ha dotado a éste de un carácter de fácil corrección y a aquél de otro incorregible. A ti te ha dado un ánimo malvado que no enmendarás hagas lo que hicieres. Tú también, de acuerdo con tu naturaleza, obrarás perversamente...»[57] Valla no responde a la pregunta de qué ocurre con la presciencia en el caso del carácter «corregible», de cómo podrían preverse los «momentos» en que se enmienda o no. En la dialéctica entre destino y carácter, acentúa el carácter con mayor insistencia que sus seguidores y por tanto atribuye al conocimiento de los hombres un papel mucho mayor en la presciencia que el que atribuye al conocimiento de la situación. No quiero detenerme en los aspectos cuestionables de la argumentación de Valla y renunciaremos por tanto a analizar la forma en que esta postura —acusadamente fatalista en lo que atañe al carácter, aun manteniendo el libre albedrío— se relacionaba con el hecho de que Valla perteneciera al viejo patriciado romano, que se adecuaba a la nueva época muy a duras penas. Pese a todo, su concepción fue relevante y productiva, porque se dio cuenta perfecta de que la libertad y la presciencia se presuponían una a otra. Se hizo así posible la comprensión y el análisis científico de la estructura de la realidad, no obstante la presuposición de la libertad e incluso de su necesidad. Además surgió entonces —aunque sólo fuera a *grosso modo*— la idea de que aunque la libertad sea la esencia antropológica del hombre, ello no significa que los hombres sean libres *de facto*, puesto que (como indaga Valla) sus propias acciones *precedentes* tienen un gran peso en la determina-

56. Lorenzo Valla, *Dialogo intorno al libero arbitrio*, en *Scritti filosofici e religiosi*, al cuidado de E. Garin, Sansoni, Florencia, 1953, pág. 267.
57. *Ibid.*, pág. 272.

ción de la medida en que las alternativas *ontológicamente dadas* son alternativas *reales* y de la proporción en que la posibilidad optativa representa una opción real. La contradicción de que he hablado antes entre el potencial antropológico del hombre y su destino real, se señala aquí por vez primera con rigor científico.

La idea de que las posibilidades del hombre y su destino puedan entrar en frecuente colisión no había sido extraña al pensamiento antiguo (y cristiano) tampoco. Pero en el pensamiento antiguo —como he sugerido en otro contexto— el conflicto se describía a tenor de las categorías de felicidad y desdicha, que al mismo tiempo eran categorías éticas. El que poseía las capacidades humanas correctas, las virtudes, para ser feliz no tenía necesidad de nada más, salvo de buena suerte. Durante el Renacimiento, la fórmula *sors bona, nihil aliud* no se aplicaba a la felicidad, sino a la libertad. El dotado de las facultades apropiadas —que no eran necesariamente éticas, sino que asimismo podían relacionarse con la solidez absoluta de la substancia humana, con su astucia y su capacidad de recursos en calidad de ser humano— precisaba aún de aquellas circunstancias en que sus capacidades pudieran manifestarse para dejar su huella en el mundo y para ser libre. Que la «libertad» se estuviera convirtiendo en la categoría axial de la ética y la antropología era un síntoma de que las antiguas comunidades «naturales» se desmoronaban y de que la humanidad cruzaba el umbral de una nueva era de socialización, en cuyo proceso (proceso de liberación) dominaría la actividad sin trabas.

La libertad en tanto que simple posibilidad de liberación no mediatizaba, sin embargo, el proceso liberador únicamente. Como ya he apuntado más arriba, la libertad mediatizaba también el proceso corruptor. Si se destruían *otras* potencias de la substancia humana, si por consiguiente se perdía asimismo la libertad —como proceso y como resultado—, la raíz del problema se encontraba entonces en la libertad misma. El eslabón entre la libertad y la corrupción no se buscaba en ningún «acontecimiento» del mundo mítico y prehistórico. No comenzaba con la creación de Adán y terminaba con el pecado adánico; por el contrario, su curso era cotidiano y se experimentaba todos los días. Los pensadores renacentistas no creían en el pecado «original». Según Valla, por ejemplo, el castigo del hombre no consistía en su «pecaminosidad» sino en su *mortalidad*. El concepto de corrupción tenía sentido (y estaba relacionado con el libre albedrío) únicamente cuando una época, una nación, un grupo social o una persona «se corrompían». Todos los hombres podían, en virtud de su libertad, despojarse de su humanidad sustancial. No hemos heredado el pecado de Adán, pero podemos seguir su ejemplo. De este modo, la perversidad del hombre no formaba parte de la esencia humana, sino parte de su substancia en tanto que libre agente; atributo necesario de su libertad era que *podía*

ser malo, que durante cierto tiempo —tal vez toda su vida— podía corromperse de manera irreparable. Y esto mismo puede afirmarse no sólo de los individuos, sino también de generaciones enteras. La pequeñez del hombre radicaba en que podía emplear mal su grandeza. En este sentido, el concepto de libertad representaba el punto nodal de la antropología renacentista.

La antropología renacentista tomó de la Antigüedad dos preceptos básicos. Primero: el hombre era un *ser natural* (estoicismo y epicureísmo); segundo: el hombre era un *ser social* (Aristóteles). Nadie dudaba de la existencia de un «primitivo estado natural» en el curso evolutivo de la humanidad, ya se aceptara o se reinterpretara (conscientemente, como mito y no como realidad) la fábula de la creación, ya se diera de lado sin más la cuestión del origen del género humano y del «primer hombre». La tradición estoico-epicúrea se había propagado científica y críticamente. Para ambas escuelas —por lo menos en la Antigüedad—, la «naturaleza humana» contaba como hecho de la ontología natural en proporción muy limitada. Se llamaba «naturaleza humana» al conjunto de los sentimientos humanos concretos y a éste se sumaba asimismo el complejo de las necesidades, los deseos y las pasiones socializadas. Sólo había dos puntos de contacto con la naturaleza «en conjunto», con la naturaleza en sí: la satisfacción de las necesidades y la muerte. El acento recaía, pues, sobre la resistencia pasiva de la naturaleza y del carácter. Sabemos que el trabajo no constituía una categoría antropológica para Aristóteles, que fue el primero que analizó el proceso del trabajador y su teleología de manera científica; el Renacimiento, en consecuencia, no podía remontarse a esta fuente para la interpretación activa del concepto de «naturaleza humana». Era la reinterpretación *substancial* de esta categoría lo que figuraba en el orden del día. Porque la relación activa con la naturaleza —el trabajo— se había transformado en categoría antropológica. Que el hombre fuera un «ser natural» *aún* implicaba la necesidad de ajustar cuentas con las pasiones «naturales» y la muerte; pero *ya* implicaba por añadidura cierta relación con la naturaleza global (la naturaleza en sí), una relación en que *lo semejante* actuaría sobre *lo semejante,* el microcosmos sobre el macrocosmos, y en consecuencia obtendría «poder». Los pensadores renacentistas más brillantes vieron con claridad que la razón de la posibilidad de dominar a la naturaleza radicaba en el hecho de que el hombre formaba parte de ella y que sus leyes tenían sobre él idéntico efecto que donde fuera. Por consiguiente, el hombre podía, como afirma Bóvilo, transformar la potencia en acto. «El hombre es el esplendor, la luz, la sabiduría y el alma del mundo; el mundo es como el cuerpo del hombre.»[58]

58. Citado en Rice, *op. cit.*, pág. 117.

He sostenido que los mitos tradicionales (los bíblicos sobre todo) se reinterpretaron para demostrar que el hombre era un «ser natural». He aquí, a modo de ejemplo, la opinión de Paracelso: «Si el origen del hombre no fuera el mundo, sino el cielo, entonces comería el pan celestial del empíreo al lado de los ángeles. *Pero su origen está en la tierra, está compuesto de elementos y por ello debe sustentarse con elementos. No puede, en consecuencia, sobrevivir sin el mundo; sin él moriría. Y así, al igual que el mundo, está compuesto de polvo y cenizas.*»[59] En esta cita la naturaleza sólo aparece como la base indispensable de la nutrición del hombre. Pero según sabemos por otras fuentes, la noción de que la naturaleza era la fuente de los medios de producción humanos se había vuelto asimismo un lugar común.

El concepto de *socialidad del hombre* también se modificó. En la Antigüedad, el hombre social era aquel que pertenecía a una comunidad dada. En el Renacimiento, sin embargo, *se asistió a la separación de los conceptos de socialidad y de pertenencia a una comunidad o grupo dado.* Esto se hizo posible gracias al descubrimiento de «la especie humana», es decir, «la humanidad». Así pues, la socialidad del hombre vino a significar de manera creciente que cada hombre era necesariamente parte de la humanidad y que sus características eran las características genéricas de la especie. Toda estructura social concreta, fuera la familia, la *polis*, la nación, se reinterpretaron como simple «parte» de '«la humanidad». Escribe Pomponazzi: «Porque toda la especie humana es como un único cuerpo compuesto de diferentes miembros y dotado también de funciones distintas, no obstante ordenadas para común provecho del género humano.»[60] Este descubrimiento, que partía necesariamente de la evolución de las primeras formas de la producción burguesa, iba más allá del «cosmopolitismo» del último período romano. La postura del cosmopolita estoico era *negativa*: representaba sólo una evasión de las sangrientas luchas intestinas del Imperio Romano y un esfuerzo por conservar todas las conquistas humanas. La postura fundamental que se encontraba bajo el concepto renacentista de humanidad era positiva: la asimilación de esta humanidad universal nuevamente descubierta y el esfuerzo continuo por el mejoramiento de ese «gran todo». Nunca se insistirá lo bastante, al misma tiempo, en que la antigua postura «cosmopolita» no se apoyaba en realidad en una base antropológica, pues ni siquiera la Antigüedad se percató de la igualdad potencial de todos los hombres, no existiendo por tanto ningún concepto de especie humana unitaria.

La tendencia general del Renacimiento era dar la primacía,

59. Citado en August Riekel, *Die Philosophie der Renaissance*, Munich, 1925, pág. 77.
60. Pomponazzi, *op. cit.*, pág. 185.

en la jerarquía de las comunidades mayores y menores, a la humanidad en conjunto, a la humanidad en tanto que comunidad que abarcaba a todas las demás. Las conquistas científicas y artísticas se medían según se volviesen propiedad de *toda* la humanidad, aunque fuese sólo potencialmente. Bacon formuló expresamente esta jerarquía que se manifiesta espontáneamente en casi todas partes: «Distinguiremos seguidamente tres especies y como tres grados de ambición; la primera especie es la de los hombres que quieren acrecentar su poderío en su país; ésta es la más vulgar y la más baja de todas; la segunda, la de los hombres que se esfuerzan en acrecentar la potencia y el imperio de su país sobre el género humano; ésta tiene más dignidad, pero aquellos que se esfuerzan *por fundar y extender el imperio del género humano sobre el universo*, tienen una ambición (si es que este nombre puede aplicársele) incomparablemente más sabia y elevada que los otros.»[61]

Aquí surgen dos cuestiones. Primera, si el Renacimiento no reconoció la división racial del género humano y, segunda, si la coherencia de las naciones en formación no contrarrestaba la fuerza de atracción de la humanidad y del concepto de humanidad incluso.

La primera tiene fácil respuesta. Las teorías raciales fueron más bien desconocidas durante el Renacimiento. Lukács ha demostrado en su *Asalto a la razón* que tales teorías tuvieron un desarrollo *tardío*. Es cierto que Campanella habla de la «educación» de la especie humana —y éste es el motivo por el que los historiadores nazi-fascistas han abrevado en él sin el menor derecho—, pero Campanella no distinguía *dentro* de la especie humana entre razas superiores e inferiores ni recomendaba ningún tipo de élite preceptora, sino que se limitaba a sugerir que *todo el género humano* podía estimularse biológicamente mediante métodos eugenésicos. En consecuencia, entendía por «raza» la raza humana, la humanidad toda, partiendo de la premisa científicamente falsa de que era posible y hasta necesario mejorarla biológicamente. Pero se trataba simplemente de una noción antropológica equivocada y de ningún modo un conato de teoría racial.

La respuesta a la segunda cuestión es mucho más complicada. De todos es sabido que la formación de los Estados nacionales tuvo lugar durante la misma época en que apareció la conciencia de la universalidad humana y que el problema creado por la evolución de las naciones jugó un papel de primer orden en más de un pensador (basta citar a Maquiavelo). Durante el Renacimiento, sin embargo, el problema de las naciones no fue nunca un problema de antropología filosófica, sino de filosofía política. En primer lugar, mientras que las cualidades «huma-

61. Bacon, *Novum Organum*, ed. cit., pág. 117.

nas» se consideraban eternas y universales, los rasgos nacionales no se enfocaban nunca de la misma manera. La génesis del Estado nacional se dio ante los mismos ojos de los pensadores renacentistas, demasiado próximos al proceso para alimentar ilusiones de ningún tipo. Las características nacionales, fueran de los pueblos antiguos o de las naciones modernas, derivaban de las instituciones políticas y económicas, de los milenarios sistemas consuetudinarios, etc. Un lugar común de la literatura de la época era que las características nacionales *cambiaban* con las instituciones políticas; lo permanente era precisamente lo «humano» y cuanto manifestase algún parentesco con toda la humanidad.

No puede negarse que ulteriormente fueron apareciendo rasgos nacionales que se plantearon *a la manera* de cuestiones antropológicas; la historia de las luchas de clase nacionales y otras expriencias también de corte nacional se dejaron sentir como si fueran cuestiones antropológicas, incluso allí donde se evidenciaba una continuidad supranacional, como en la línea conductora que enlaza a Hume, Rousseau y Kant. Esta diferencia de «manera» también se dio durante el Renacimiento, aunque en menor grado, como se ha visto en relación con el problema del desarrollo desigual. Esto se observa con toda claridad cuando se compara a contemporáneos como Nicolás de Cusa y Ficino, Telesio y Montaigne. (Además de las diferencias nacionales habría que hablar también de diferencias locales en cuanto al desarrollo de las diversas ciudades-estado.) Pero lo que es verdad acerca de la «manera» no lo es de la temática filosófica. *El tema principal de la filosofía social* —el que se situaba en la cumbre de la jerarquía de intereses— *era siempre «el hombre», es decir, la sociedad más alta y generalmente integrada de la época.* En la Antigüedad, preguntar por «el hombre» significaba buscar al «ciudadano de la *polis*», pues era la *polis* lo que representaba el más elevado tipo de integración. Por ello, la filosofía social antigua cuando se preguntaba por «el hombre» preguntaba necesariamente por la ciudad-estado al mismo tiempo. En el Renacimiento —como se ha observado— se pudo reconocer la más elevada de las integraciones: la humanidad. Y sin embargo, fue entonces cuando se dio ese conflicto particular por el que la humanidad fue antes «para nosotros» que «para sí»; en la conciencia de los hombres, la humanidad aparecía en el pináculo de la jerarquía integradora aunque aún no se había dado el ser *para sí*; antes bien, se había descompuesto en naciones sensiblemente antagónicas. El propio desarrollo burgués que posibilitó el reconocimiento y la idealización abstracta de la humanidad también hizo necesaria la lucha político-económica entre los diferentes Estados nacionales, una lucha que había de durar siglos y que aún no ha concluido ni siquiera en nuestros días. La filosofía, sin embargo, se orientó en todo momento de cara a la in-

tegración más amplia posible; de donde ni siquiera en la época de los grandes esplendores nacionales se planteó filosóficamente la problemática del nacionalismo. El Estado ideal de Platón aspiraba a resolver los conflictos de la *polis* ateniense; fue, con palabras de Marx, «la idealización ateniense del sistema de castas egipcio». La *Utopía* de Moro, aunque consecuencia crítica de la acumulación originaria inglesa, establecía normas para *toda* la humanidad. El arte representaba el desarrollo concreto de las naciones, sus hechos y sus conflictos (en primer lugar la literatura, aunque de tal forma naturalmente que siempre apuntaba, en última instancia, hacia problemas propios de la humanidad en conjunto); también la historia lo reflejaba (Aristóteles se percató acertadamente del parentesco entre ambos modos de representación): pero la filosofía jamás. Ya se tratase de política, que durante el Renacimiento fue antes que nada política nacional, ya apelemos a Maquiavelo, cuyas tesis estaban consagradas a la creación de la unidad nacional, el tema que advertimos (en el caso de Maquiavelo la relación entre moralidad política y moralidad en general) no es nunca nacional, sino relativo a la humanidad en general. Cuando un filósofo renacentista habla de nación, se refiere a ella en tanto que parte integral de la humanidad; si se le ocurre hablar de carácter nacional, lo que pretende señalar con ello no es otra cosa que un tipo de manifestación de «el hombre»; y cuando habla de política no comprende la sociedad en su totalidad, sino sólo uno de sus aspectos.

No cabe duda que el cristianismo jugó un papel importante en la evolución del concepto de humanidad «para nosotros». Puedo remitirme otra vez a la perspicacia de Engels cuando afirmó que lo que había en la base del concepto de igualdad en general era la «igualdad ante Dios» (hermandad en Cristo y conciencia cristiana común); a lo que podría añadirse que la antropología renacentista no necesitó más que secularizar el concepto cristiano de igualdad y a partir de aquí equiparar a cristianos y no cristianos. Los pensadores del Renacimiento, que se habían educado en el ideal presexcentista de la Cristiandad universal y que en el siglo XVI se opusieron casi unánimemente al cisma provocado por la Reforma, encontraban más natural tratar de una humanidad universal y entenderla como si fuera un hecho evidente por sí mismo, mucho más natural, digo, que sus sucesores, educados como ellos en el marco de las luchas nacionales.

Acaso parezca paradójico que *la aparición de la filosofía de la humanidad, la forma de integración más elevada, se diera al mismo tiempo que la metodología que partía del individuo.* En el capítulo que trata de la irrupción del individuo he hablado extensamente de esta peculiaridad metodológica. He explicado de qué forma fue conquistando terreno y que se había vuelto dominante ya en los siglos XV y XVI. He advertido que los estu-

dios de Vives y Telesio, por ejemplo, comenzaban estrictamente con el individuo, con la sociedad compuesta de individuos vinculados entre sí por la categoría de *commiseratio*. He situado las fuentes del contrato social en Bodino. En otros capítulos he llegado a conclusiones parecidas desde otros puntos de partida. Por ejemplo, al analizar el paralelismo macro-microcósmico, hemos podido observar que en Bóvilo el lugar donde se reproducía la estructura de todo el macrocosmos era la conciencia del individuo y que los promotores de esta tesis consideraban por lo general al individuo (en tanto que microcosmos) como la reproducción del macrocosmos. En calidad de contundentes ejemplos de lo contrario no podemos remitir más que a la aforística genial de Pico della Mirandola o las opiniones de Pomponazzi, que vivió en el marco de la *polis* y recibió la influencia aristotélica de modo más acusado que Pico.

He de repetir ahora que la metodología recién mencionada no ganó terreno más que *poco a poco*. Era más patente en los pensadores no condicionados por la *polis* y aun en éstos tuvo un desarrollo tardío. Dante, por ejemplo, estaba muy influido por la comunidad de la ciudad-estado, no obstante lo monárquico de su ideal. Lo mismo puede decirse de Petrarca, aunque éste vivió en un exilio entre voluntario y voluntarioso. Los únicos no condicionados por la *polis* eran los que en el curso de su vida, en la raíz social de los estímulos que guiaban su ética y su comportamiento no estaban integrados en ningún grupo o estrato de carácter comunal; ni aristócratas ni demócratas, ni güelfos ni gibelinos, sino ciudadanos en el moderno sentido de la palabra, franceses, italianos, etc., en el sentido actual.

Y he de repetir también que las formas más elevadas y generales de integración (clases, naciones, humanidad), según aparecían en medio de la propagación de las relaciones burguesas de producción —producción de mercancías, por tanto— y según emergían de un tipo de pensamiento que o ya era burgués o estaba a punto de serlo definitivamente, comportaron necesariamente la metodología del individuo (las formas de integración profundamente enraizadas en la estructura jerárquica que fuese no tenían por consecuencia la formulación de ninguna concepción filosófica del mundo independiente, antes bien reproducían sus miras religiosas, cada una a su manera). Mientras el individuo no había sido *él mismo* sino en tanto que miembro de una comunidad (ateniense o florentina, feudal o artesanal) y mientras había estado condenado a perder su identidad en el momento de ser expulsado de dicha comunidad (hasta el punto que no había podido mantener ni siquiera un lazo *ideal*), había sido natural que todos los autores considerasen al hombre un *zôon politikón* y no sólo un ser *social*, sino también un ser *político*, miembro de la comunidad política (o cualquier otra) *establecida*. Esta «naturalidad» terminó, sin embargo, en virtud de la

disolución de las comunidades naturales y de la aparición de formas más elevadas de integración. El hombre siguió siendo, es cierto, parte de un todo —bien se tratase de una clase, una nación, la humanidad o las tres cosas—, pero parte del todo únicamente desde el punto de vista de la *división del trabajo*. Su esencia *total* no tenía por qué ser necesariamente «política». Puesto que esas formas superiores de integración daban la sensación de no ser entidades primarias (en comparación con el individuo) sino secundarias. Eran los individuos los que producían las mercancías, quienes se relacionaban entre sí, los que «fundaban» sociedades (a veces mediante contrato). El individuo era el punto de partida y el resultado era la sociedad, la suma de los individuos. Es evidente que la sensación mencionada no surgió sin más de la producción de mercancías. Porque entre las formas superiores de integración había dos (la clase, la nación) donde el hombre disponía de cierto radio de libertad optativa, por lo que no se relacionaban con la esencia de la existencia humana; lo esencial era el individuo, mientras que la pertenencia a una de las formas de integración no pasaba de secundario. Sin Atenas el ateniense no era un ser humano «auténtico»; todos sus pensamientos, actos y deseos se orientaban de cara a la comunidad. Lo mismo puede afirmarse del ciudadano florentino del siglo XIV. El noble no perdía la nobleza mientras vivía porque su nobleza era la esencia de su existencia individual. Ahora, sin embargo, el ciudadano de la ciudad-estado italiana podía ya arraigarse fácilmente —como burgués— en Inglaterra, por ejemplo, y hasta podía sentirse más a gusto aquí que en su lugar de nacimiento. El burgués podía ennoblecerse (y esto no era un hecho aleatorio, sino más bien socialmente típico), mientras que en el noble arruinado nadie «veía» ya el ancestro de nobleza; se era «uno mismo», lo que valía tanto como decir que *no* se era lo que las propias «raíces» determinaban porque las raíces ya no eran la comunidad.

La única relación donde la «libertad optativa» dejaba de considerarse era en la establecida a través de la más general de las formas de integración: la humanidad. Por supuesto que todos los seres humanos tenían que elegir siempre su cualidad humana —se podía ser más elevado o más depravado—, pero no se podía perder *del todo* la substancia humana, la libertad, las alternativas. Pese a ello, este género de integración —el único que abría las puertas a todos— era el más abstracto y el que sufría mayores mediaciones.

En toda esta serie de problemas la *mediación* distaba de ser un aspecto insignificante. Los vínculos y relaciones de la comunidad conservaban mucho resabio de las relaciones de grupo *face-to-face*. Los ciudadanos de una población se conocían todos entre sí. Allí donde había democracia formal, todos los ciudadanos coincidían en el ejercicio de los derechos y las obligaciones sociales.

Los miembros de los gremios y de los órdenes feudales también disfrutaban de la posibilidad de entablar relaciones cara a cara y otros tipos de vinculación directa. También se puede afirmar este hecho de las relaciones jerárquicas: los patrocinadores y los trabajadores de los gremios, y los señores y los campesinos de la propiedad agrícola mantenían igualmente una relación personal: la explotación no había adoptado todavía un rostro anónimo. Pero en las integraciones superiores que se transformaron en fundamentales durante el Renacimiento, los lazos inmediatos acabaron por disolverse. El hombre no podía relacionarse ya personalmente con un prójimo en cuyo carácter de miembro comunitario pudiera reconocerse a sí mismo y a su propia naturaleza en tanto que ente comunitario; por el contrario se «relacionaba» con él mediante instituciones y en primer lugar, antes que ninguna otra cosa, a través de las relaciones mercantiles. Naturalmente, las comunidades inmediatas no se extinguieron del todo en este género de integración más amplio. Pero como habían perdido el papel fundamental de que habían disfrutado en la vida humana, comenzaron a aparecer con carácter subsidiario ante ellas mismas. Surgió entonces la sensación de que la sociedad estaba compuesta de individuos y que había «originado» las comunidades primitivas. Sólo la familia, tal vez, en virtud de sus lazos de sangre, quedó exenta de esta apariencia; pero ni siquiera la fàmilia permaneció siempre igual. En lo que tocaba a las clases, la relación del individuo con los medios de producción y su participación en la distribución de los bienes estaban, como todo el mundo sabía, mediatizadas. Claro que los individuos se percataron de esto con mucha mayor claridad en épocas dinámicas, cuando en cuestión de días se podía cambiar de lugar en la jerarquía social, que en los siglos subsiguientes de la sociedad burguesa, donde la pertenencia a una clase creó la falsa impresión de que se daba por naturaleza, era cosa «innata». El vínculo con la humanidad —que todo individuo fuera un «ser humano»—, quedó como único vínculo considerado *natural*. Al mismo tiempo fue el más abstracto y el más mediatizado de todos. No se trataba sólo de que un hombre no tuviera forma de «conocer personalmente» a toda la humanidad, sino también de que no había instituciones, formas ni mecanismos mediante los cuales «actuar en pro de la humanidad»: por lo menos no los había en el terreno de la actividad socio-política.

Había «planos», sin embargo, donde el «actuar en pro de la humanidad» iba pareciendo ya factible. Entre ellos estaban la fime conducta moral *para dar ejemplo*, el medio aventurado en un sistema axiológico privado de escala fija de valores y, además, la objetivación de que podía disfrutar todo ser humano *en principio*: la actividad científica y artística y los inventos técnicos. En la jerarquía renacentista de las actividades fueron éstas las

que coparon poco a poco los puestos más altos. Naturalmente —repitámoslo— no fue así en todas partes ni tampoco en todos los individuos. Se dio mayor medida en los países donde la unidad y la monarquía nacionales conocieron verdadero desarrollo (Inglaterra, Francia y España) y menos en los lugares —como Italia— donde jamás se consiguió la unidad nacional, condición indispensable del progreso burgués (fines del XV y principios del XVI).

Este complicado proceso se refleja en las concepciones antropológicas de la época. Lo que éstas estudiaban era el individuo y, sin embargo, buscaban y analizaban en sus características lo *general*, los rasgos tipificables de *todos* los seres humanos, es decir, de la humanidad en tanto que especie. Pese a todo estudiaban al individuo y fue de una substancia genérica percibida y analizada en él de donde «dedujeron» o donde «basaron» sus relaciones sociales y la necesidad de éstas (lo que tampoco ocurrió en todas partes). *El objeto de la antropología renacentista era, en consecuencia, un ente primordialmente social cuya sociedad estaba compuesta de sus individuos.*

Visto esto no hace falta malgastar el tiempo demostrando que no fue sólo a causa de la falta de material científico en bruto por lo que el Renacimiento careció de una concepción precisa de la evolución del hombre y la sociedad. Los autores ni siquiera se plantearon la cuestión; el giro de su fantasía no tomó este sentido. El hombre era eterno y universal y por consiguiente había tenido que existir un «comienzo» humano unitario. El mito de la creación salió aquí en su apoyo, aunque lo trataron —repitámoslo— *como un mito*, sin interpretarlo bajo ningún concepto según su contenido religioso literal. Que lo mantuvieron en calidad del mito y prácticamente *todos* lo hicieron —incluso Bruno y, a veces, el propio Bacon— viene a demostrar la ausencia de una creación real.

Recapitulemos de nuevo: todos los pensadores renacentistas que trataban de la esencia del hombre tomaban como punto teórico de partida el *libre albedrío* o bien la existencia de *alternativas*. La *culminación* de la humanización del hombre era la *libertad*, pero una libertad interpretada ya de múltiples maneras. Hubo unos —en la tradición estoica— para quienes la culminación de la libertad era el *autodominio* absoluto y otros —en la tradición epicúrea— para quienes esa misma culminación consistía en *la humanización del conjunto de instintos y pasiones*. Para los de más allá significaba *la toma total de autoconciencia*: en una de sus interpretaciones comprendía *la reproducción completa del macrocosmos en el microcosmos*, mientras que en otra significaba *la toma de conciencia de las facultades esenciales de uno mismo*, aquellas que le eran específicas. Y aun otra tendencia, ya posterior, tomaba la libertad por *el dominio del mundo ex-*

terior de la naturaleza objetiva. Las soluciones aparecían interrelacionadas, unas veces orgánicamente, otras no, unas veces de forma consciente, otras de forma inconsciente. Fruto de estas interrelaciones fue la idea de deificación.

Todos estos factores tomados en conjunto formaban el objeto de la antropología en sentido lato: es decir, el concepto de hombre. Por ello las he venido analizando, con una salvedad, en las páginas precedentes. La excepción apuntada ha sido aquella interpretación de la libertad que postulaba como objetivo del hombre «la toma de conciencia de sus facultades esenciales». Su premisa es el análisis de esas «facultades esenciales» propiamente dichas. Y éste es el objeto de la antropología en sentido estricto. A partir de aquí nos centraremos en este tema.

Si la libertad constituye el punto de partida y el objetivo de la substancia humana, los medios para obtenerla son *el intelecto y el trabajo.* Ésta fue asimismo una concepción característica de todo el pensamiento renacentista, en terminos generales. Giordano Bruno la resume magníficamente cuando dice: «Los dioses habían dado al hombre la inteligencia y las manos y lo habían hecho semejante a ellos, otorgándole una facultad sobre los demás animales; y ésta consiste no sólo en poder obrar según la naturaleza y lo normal, sino también al margen de las leyes de ésta; así, formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, con esa libertad sin la cual no habría dicha semejanza, vino a erigirse en dios en la tierra.»[62]

¿Cuáles son esas facultades esenciales del hombre que se desarrollan en la base de la libertad con la ayuda de la mano y la inteligencia y que en última instancia convierten al hombre en un dios terrenal? Helas aquí: 1. Capacidad y ejercicio de la *creación* (trabajo, arte, ciencia, técnica). 2. *Autocreación,* incluyendo el desarrollo de la esencia ética del hombre y su conciencia de sí. 3. *Versatilidad.* 4. *Insatisfacción* (insaciabilidad). 5. Como expresión de todo lo anterior, *ilimitación* respecto del conocimiento, la creación y la satisfacción de necesidades.

Si pretendiera estudiar la antropología renacentista en «sentido estricto» tendría que hablar primero y antes que nada de *Ficino* y *Pico della Mirandola.* Sus trabajos son los que analizan con mayor solidez y coherencia esas «facultades esenciales» que vengo mencionando. Sus himnos filosóficos a la grandiosidad humana se compusieron en la Florencia del siglo XV. Y se escribieron en ese afortunado momento histórico donde los valores elaborados durante siglos en la *polis* florentina —la libertad civil, la igualdad (aunque sólo fuera formal), la versatilidad (tanto la relativa a los individuos como la propia de los comienzos de la división burguesa del trabajo), la creatividad (en tanto que atributo de la vida humana), etc.— *seguían* siendo una tradición

62. Bruno, *Spaccio della Bestia Trionfante,* ed. cit., pág. 732.

viva y, en parte, praxis cotidiana, mientras la relajación de los límites de la *polis* y la evidencia de su lenta disolución habían posibilitado *ya* una concepción de los problemas de la humanidad que rebasaba las perspectivas de la *polis.*

No nos cansaremos de insistir, sin embargo, en que los problemas planteados por Pico y Ficino no eran originales; los habían heredado, cada cual a su manera, y sus menos afortunados seguidores los tomaron de ellos de idéntica forma. Ya hemos visto anteriormente cómo ocurrió en sus plurales aspectos. Básteme aquí citar unos cuantos ejemplos para hacer más evidente *la semejanza argumental.* Burckhardt saca a relucir la opinión de Petrarca de que los hombres pueden hacerlo todo por cuenta propia con sólo proponérselo. Nicolás de Cusa, que definía al hombre como *nexus universitatis entitum,* decía de su esencia: «En la potencia del hombre existen todas las cosas según el modo particular de ésta. Todo es humano en la humanidad, al igual que es universal todo lo del universo. El mundo nuestro es humano en su existencia... El fin de la creación activa de la humanidad es la humanidad misma. Y cuando crea no tiene más límites que su propia humanidad.»[63] (Podemos constatar en este punto la relación entre versatilidad, noción de «posibilidad ilimitada» y microcosmos.)

Gianozzo Manetti reflexiona en su *De dignitate et excellentia hominis,* entre otras cosas, sobre la diferencia de animales y hombres, advirtiendo que los animales se aferran a *una* forma de vida porque lo hacen por instinto, mientras que los hombres, que carecen de dicho instinto, pueden ser maestros en *todas* las artes. Maquiavelo habla con profusión de lo ilimitado de las necesidades humanas y de la imposibilidad de satisfacerlas, y también de las causas del «eterno descontento». Además, ni siquiera los enemigos de la antropología renacentista pudieron escapar a la influencia de sus verdades generales. Colet admitió que el intelecto tiende a lo infinito y no puede encontrar satisfacción, razón por la que postulaba que se le pusiera freno. Lutero adaptó la idea de autoproducción a ese personaje fantástico de la mitología cristiana, el demonio, que, en su opinión, «gracias a su larga experiencia, se ha vuelto muy astuto y sagaz».[64]

«Los actos de los animales irracionales, según vemos palpablemente, proceden extrínsecamente a tenor de las necesidades naturales y el instinto.»[65] A su vez, por lo que toca al hombre, «vemos que en virtud de una fuerza natural, los intelectos se afanan por conocer todas las verdades y la voluntad de todos

63. Nicolás de Cusa, *De coniecturis,* II, 14, en Landmann, *De homine,* pág. 136.
64. *Martin Luthers Tischreden...,* cit., pág. 195.
65. Marsilio Ficino, *Five questions concerning the mind,* en Cassirer y otros, *The Renaissance philosophy of man,* cit., pág. 206. (*Vid.* asimismo, Ficino, *Theologia platonica/Théologie platonicienne,* París, 1964-1970, vol. III, Apéndice: «Quaestiones quinque de mente», pág. 329.)

por gozar de todas las bienaventuranzas».[66] Por consiguiente, se da por sentado que los instintos naturales de los hombres y los animales son diferentes. El instinto animal le obliga a llevar una existencia limitada, pero el instinto humano lo impulsa hacia lo infinito. La naturaleza humana, en consecuencia, es ilimitada e insaciable. Podemos observar ya en el momento de su aparición una de las peculiaridades de la antropología burguesa, generalizadora de la naturaleza de un hombre históricamente concreto en «naturaleza humana» *per se*. La «naturaleza» del hombre dinámico, del hombre de la insurgente sociedad burguesa, ser insaciable que aspira a lo infinito, individuo que cambia constantemente de necesidades y deseos, aparece aquí hipostasiado en el «eterno humano». Aparte los errores teóricos, esta generalización no tuvo entonces los efectos bloqueadores que habría de tener en la antropología del siglo XVII. Porque hipostasió en calidad de propiedades eternas lo que realmente habían sido siempre propiedades humanas —aunque en menor medida y con diferente contenido— desde que el hombre se levantara del reino animal y que en aquel momento afloraban obligatoriamente a la superficie merced a la producción burguesa.

Lo problemático en las consideraciones ficinianas en torno a las ilimitadas aspiraciones de «la naturaleza humana» es la posición ambigua que adopta ante ellas. De un lado se preocupa considerablemente de la insatisfacción y el descontento, pero del otro comparte la antigua idea teleológica de que *lo perfecto era lo que alcanzaba sus fines*. Sólo podían tenerse por satisfechos los afanes que conseguían sus propósitos. El objetivo no podía alcanzarse en la tierra (hecho que contradecía la naturaleza humana), por lo que la conquista de los objetivos no podía consistir sino en la unión cognoscitiva y amorosa con Dios. Pero no podemos volver esta ambigüedad contra Ficino si tenemos en cuenta que sigue habiendo rastro de ella incluso en el *amor dei intellectualis* de Espinoza.

La insaciabilidad de las necesidades humanas y *el potencial ilimitado del trabajo humano* (*la creatividad*) se influyen mutuamente. No es sólo la producción (el trabajo) lo que crece cuantitativamente y con ello las necesidades: también éstas se transforman y propagan; a las nuevas ramificaciones de la producción acompañan necesidades nuevas y viceversa. «Los demás animales o viven carentes de arte o cada uno con uno sólo [*cf.* la concepción de Manetti], cuyo uso no han conocido por sí mismos, sino arrastrados por la ley inexorable del destino [*sed fatali lege trahuntur*]. Prueba de ello es que no les aprovecha el tiempo en su industria. Los hombres, por el contrario, son inventores de artes sin cuento, que practican según su voluntad. Lo que se demuestra en que los individuos ejercen profusión de

66. *Ibid.*, pág. 201.

artes, las alternan, y ganan en habilidad a fuerza de practicarlas.»[67]

Es interesante observar que Ficino, ambiguo cuando juzga la infinita insaciabilidad de los anhelos y deseos, se manifiesta incondicionalmente a favor *de la práctica laboral*. Es una muestra clara del poco trabajo alienado que se exigía en la Florencia del momento. Cuanto más se aliena el trabajo, tanto más contrarios son los juicios de la antropología. Se afirma entonces con mayor unanimidad el estímulo de las necesidades y su satisfacción creciente, pero con menor rigor el proceso de trabajo en tanto que acicate de las facultades humanas.

Por consiguiente, lo que caracteriza al proceso de trabajo es, según Ficino, la universalidad de las facultades y su desarrollo. Tras haber analizado el papel del trabajo en la formación del hombre, encara la cuestión de su realización en el mundo objetivo, en «las obras», y el problema de la naturaleza que se transforma. «Y cosa admirable, los hombres forjan por sí mismos todo lo que natura por sí misma produce.»[68] El vidrio y el metal, con que el hombre mejora y perfecciona las obras de la naturaleza inferior hablan por sí solos, «como si no fuéramos siervos de la naturaleza, sino sus émulos».[69] La armonía exterior e interior en la lucha, en la versatilidad, en el crecimiento, en la evolución: la humanidad sale a enfrentarse con la naturaleza y en la contienda da con la felicidad.

Lo que crea las herramientas y materiales (los objetos) de la satisfacción de las necesidades, del disfrute, es el desarrollo sin límites del trabajo (la técnica). «De aquí se deriva una variedad inenarrable de placeres que deleitan los cinco sentidos corporales y que hemos elaborado solamente con nuestro ingenio.»[70] Pero la inteligencia humana no se esfuerza sólo en el halago de los deseos de los sentidos, sino también en la satisfacción de los imperativos del mundo de la imaginación y la fantasía: de este modo nace el arte. (Fue típicamente florentino remitir directamente al trabajo y la técnica el origen del arte y la creación artística.) «No sólo con lo muelle agasaja el alma a la fantasía... la razón es capaz de empresas serias y, ansiosa de propagar su prole y el poder de su ingenio, lo pone de manifiesto en los tejidos de lana y de seda, en las pinturas, las esculturas y los edificios.»[71] ¿Cuál es, entonces, el resultado del desarrollo de la técnica y el trabajo? El aumento de los placeres, de su diversidad, de la variedad de formas con que encuentran satisfacción: los objetos de uso, los frutos de la fantasía, la belleza, etc.

67. Marsilio Ficino, *Theologia platonica / Théologie platonicienne*, ed. cit., vol. II, pág. 223.
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*, pág. 224.
71. *Ibid.*

El hombre no se contenta con un solo elemento. Los utiliza todos en calidad de objeto e instrumento de su trabajo; y no se limita a utilizarlos, sino que además los embellece, al igual que la agricultura embellece la tierra. Lo único que le falta para ser dios es el «material celeste». Repitamos por tanto la cita que ya saqué a relucir al tratar del problema de la divinización: «¿Quién niega [al hombre] ese ingenio que es, como si dijéramos, casi semejante al del autor de los cielos, y que podría hacer los cielos igualmente de disponer de los instrumentos y de materia celeste, puesto que los fabrica en nuestros días, de otra manera, pero de orden muy parecido?»[72]

He sugerido varias veces que Ficino, que se regocijaba ante lo ilimitado del desarrollo laboral y técnico, consideraba ambiguamente la insaciabilidad del hombre, la «naturaleza fáustica» que denominaba *inquietudo animi*. No se trata de ninguna contradicción entre el espíritu y el cuerpo (los sentidos). Según Ficino —como se desprende de las citas aducidas— la búsqueda de lo infinito, aun en los placeres, es facultad del intelecto. Con perspicacia genial supo ver que las necesidades que quedaban «insatisfechas» no eran las fisiológicas, las biológicas, sino que más bien era el «intelecto» el que se mostraba incapaz de satisfacerlas. Nada es bueno ni malo, como dice Hamlet refiriéndose a la moral, es el pensamiento el que califica. Para Ficino, la insaciabilidad de los sentidos también es una cuestión del «intelecto», esto es, del hombre total. Y no pensaba en *categoría* alguna de «necesidades socializadas»: pero era *esto* lo que se esforzaba por describir.

Pero volvamos a la ambigüedad de su pensamiento: la existencia, por un lado, del trabajo no enajenado, gratificador del hombre, hacía que su disfrute, por el otro, fuera muy problemático en aquel momento, *en las circunstancias históricas dadas*. Ya he dicho repetidas veces que aún no había comenzado el proceso de reproducción burguesa. Así, aunque la enajenación del trabajo era cuantitativamente pequeña, la distribución del placer era desigual (yendo del lujo a la inadecuada satisfacción de las necesidades); además, los estratos adinerados podían aumentar el último hasta el infinito, puesto que la necesidad de «reinvertir» era mucho menor que la que se crearía a comienzos de la reproducción burguesa. La *inquietudo animi* no era otra cosa que la lucha increíblemente violenta por el poder y la riqueza, por la conquista de posibilidades ilimitadas de placer sensual o por la adquisición de placeres más nobles (el propio de las creaciones artísticas, por ejemplo). La gratificación física *no* definía *ya* los límites del placer y la acumulación no había impuesto los suyos *aún*. Ya hemos visto, al tratar del individualismo de la época, las consecuencias psicológicas y morales de este estado de cosas.

72. *Ibid.*, pág. 226.

Veamos cómo lo expresa Ficino: «Así, el hombre no desea ni superiores ni iguales, ni que nada se le excluya de su dominio. Estado semejante es únicamente el de Dios. En consecuencia, busca el estado divino.»[73] Este «estado divino» y su necesidad no son propios de la humanidad en su conjunto. También el *individuo* pretende *para sí* esta posición divina, afirmando su insaciable deseo ante los demás: «Numerosos filósofos y príncipes han reclamado para sí honores divinos. No se contentaban con ser tenidos por hombres buenos si no se les tenía por divinos también.»[74] Era el individualismo sin freno ni límite de esta «naturaleza fáustica» lo que hacía equívoco, a los ojos de Ficino, la *inquietudo animi* que analizó con tanto entusiasmo en relación con lo ilimitado del conocimiento y de la evolución del trabajo, la técnica y el arte. Éste es el motivo por el que Ficino —desde la perspectiva *ética*— necesita postular el sosiego de la contemplación divina, de la conquista del objetivo, *la perfección* como *satisfacción* total.

Si es la creación, la versatilidad y la ilimitación derivada de la libertad lo que ocupa el centro de la antropología ficiniana, lo capital en Pico della Mirandola es la idea de *autoproducción*. Esta modificación refleja la diferencia de la ética global de ambos. Recordemos que la ética de Ficino era la moralidad comunitaria (*Sittlichkeit*), mientras que la de Pico era la moralidad (*Moralität*). Ficino permanecía aún arraigado en las costumbres dominantes de la *polis* florentina, mientras que Pico opuso a su rápida disolución el postulado de una fortaleza moral tan rigurosa que en múltiples aspectos anticipaba a Savonarola. Su acento sobre *la responsabilidad individual* se refleja en su antropología. Se sirvió de todo lo que Ficino y Manetti habían dicho, pero encauzándolo hacia el concepto de autoproducción. Me refiero en particular a su magnífica *Oración acerca de la dignidad del hombre.*

La obrita comienza con un panegírico del hombre: nada es más admirable que la criatura humana. Pero nada más poner esta afirmación —por entonces ya cosa sabida— en el papel, Pico se dio cuenta de la necesidad de ir más allá:[75] «Pensando la razón de estos dichos no me satisfacían aquellos que en gran número

73. *Ibid.*, pág. 260.
74. *Ibid.*, págs. 260-261.
75. En realidad, el opúsculo que aquí se comenta obedecía a un plan premeditado y bien preciso. Como se sabe, Pico presentó en Roma a los 23 años un conjunto de novecientas tesis e invitó a discutirlas a toda la intelectualidad europea. Inocencio VIII nombró una comisión papal para que las examinase a fondo y ésta encontró heterodoxas trece tesis de las novecientas. Para replicar a esta resolución, Pico escribió en 1487 la *Oración acerca de la dignidad del hombre*, donde unifica toda la tradición cultural del pasado y sustituye la gracia divina por el conocimiento. Perseguido por ello huyó a Francia, donde se le encarceló al año siguiente, aunque se le puso inmediatamente en libertad. (*N. de los T.*)

son traídos por muchos sobre la preeminencia de la naturaleza humana.»[76] Reinterpreta el mito bíblico para expresar su propio concepto de hombre.

La magna obra de la creación se completó cuando «dispuso finalmente el óptimo artesano que a aquel a quien nada podía darle como propio le fuera común todo lo que fuera exclusivo de cada uno de los otros».[77] Detengámonos un momento ante esta brillante concepción, aunque aparezca expuesta en forma aforística. Porque lo que aquí realiza Pico no es ni más ni menos que perfilar la diferencia entre la relación de especie e individuo del mundo animal y la misma relación dentro de la humanidad. Las características de la especie animal son idénticas a las del individuo; el individuo es el representante directo de la especie a que pertenece. En el hombre no se da esta coincidencia. Lo «humano» es lo que representa la especie *en conjunto* y las facultades del individuo no coinciden con las facultades de la especie. En la antropología de Ficino, «el hombre» era todavía idéntico a «todos los seres humanos»; aquí se le identifica —aunque aforísticamente— con la humanidad. Pomponazzi —en quien hemos observado tendencias parecidas— está en este sentido directamente relacionado con Pico della Mirandola.

Continuemos, sin embargo, con la *Oración*: «Así, pues, acogió al hombre como obra de indiscernible imagen y habiéndole puesto en el meollo del mundo, así le habló: "No un determinado asiento, ni un aspecto propio, ni encomienda alguna peculiar te dimos, Adán, a fin de que aquel asiento, aquel aspecto, aquellas encomiendas que tú mismo deseares, según su sentencia las obtengas y poseas. La naturaleza delimitada de los demás está confinada dentro de las leyes prescritas por nosotros; tú, por ninguna barrera confinado, según tu arbitrio, en manos del cual te puse, la tuya te delimitarás".»[78]

En Ficino se daba todavía una «naturaleza humana»; el hombre dinámico seguía poseyendo *características concretas.* Ahora, sin embargo, su «comienzo» no contiene más que dos características: el libre albedrío y la universalidad en tanto que *posibilidad* exclusivamente. La cualidad única del hombre consiste en que se forja a sí mismo, *en que forma y conforma su propia naturaleza. El concepto de «naturaleza humana» se ha vuelto dinámico.*

Sin embargo, la transformación de la naturaleza humana en algo dinámico no pasa de ser un brillante aforismo. Cuando Pico habla del hombre que realiza su potencia —de cómo y en qué sentido puede moldear su naturaleza, qué clase de naturaleza puede elegir mediante el libre albedrío— todo *se reduce a una cuestión ético-moral.* Pico no ve en la evolución de la naturaleza

76. Pico della Mirandola, *Oración acerca de la dignidad del hombre*, Universidad de Puerto Rico, 1962, pág. 1.
77. *Ibid.*, pág. 3.
78. *Ibid.*

humana más que dos sentidos: por un lado, la animalización y la corrupción, y, por el otro, la divinización. Y habla de un ser humano en quien el Padre Divino puso, en el momento de nacer, «las simientes de todas las posibilidades», un ser similar a un «camaleón». Pero al hablar de la realización concreta de esas posibilidades, no dice más que «podrás degenerar en las cosas inferiores que son los animales irracionales; podrás regenerarte, según el decreto de tu espíritu, en las superiores que son divinas».[79] Apenas se encuentra aquí nada —a diferencia de Ficino— relativo a la creatividad, al trabajo, al uso de herramientas; y nada en absoluto acerca de la universalidad técnica. La idea de «autoproducción de la naturaleza» en Pico quiere indicar únicamente que el hombre (o la humanidad) es siempre responsable de su destino y, además, de su propia naturaleza también; no puede apelar a la «naturaleza eterna» a modo de excusa. Quien descubrió la idea de autoproducción fue —repitámoslo— un moralista.

Visto esto no nos extrañará comprobar que las nociones de perfección individual, sosiego y conquista del objetivo tengan tanta validez para Pico como la habían tenido para Ficino. A mitad de la *Oración* enumera los tres preceptos délficos necesarios «a los que hayan de entrar en el templo sacrosanto y augustísimo, no del falso, sino del verdadero Apolo»; preceptos, pues, para llevar la mejor de las conductas:

A) «*Medén ágan,* esto es, "nada en demasía", que rectamente prescribe la norma y regla de todas las virtudes según el criterio del justo medio del cual trata la moral.

B) »*Gnóthi seautón,* esto es, "conócete a ti mismo", que al conocimiento de toda la naturaleza, de la cual la naturaleza del hombre es intersticio y como cópula, nos excita e impele.

C) »Finalmente... *ei,* esto es, pronunciando "eres" como teológica salutación, familiarmente, con gozo llamaremos al verdadero Apolo.»[80]

El primer precepto pertenece a la Antigüedad, el segundo al mundo moderno y el tercero a un cristianismo impregnado de misticismo y belleza ideal. De esta forma se funden el pasado, el presente y el futuro.

La revolución del Renacimiento resultó la revolución de la concepción del hombre. La libertad, la igualdad y la fraternidad se transformaron *juntas* en una categoría antropológica y gracias a ello la humanidad tomó conciencia de sí por vez primera *en tanto que humanidad.* De forma semejante, la libertad, el trabajo, la versatilidad y la ilimitación representaban *conjuntamente* la

79. *Ibid.*
80. *Ibid.*, págs. 14-15.

substancia del hombre, su «naturaleza», a consecuencia de lo cual se pudo afirmar que el hombre era capaz de *todo*. Pero las primeras exploraciones del globo terrestre y, más tarde, del universo, dieron a entender que en el proceso realizador de las potencialidades humanas el presente no era el final, sino tan sólo el principio. En medio de los cataclismos del siglo XVI empezó a dudarse cada vez con mayor certeza de si el hombre podía vivir con sus potencias. Las devastadoras Guerras de Religión y las crueldades de la acumulación originaria parecieron tanto más horribles cuanto que se llevaban a cabo por una humanidad que los hombres tenían por «grandiosa», «sublime», «capaz de todo», «capaz de domesticar el propio destino». Llegó un momento en que el escepticismo y la desesperación sustituyeron a los panegíricos. Pero no duró mucho este humor en la antropología. La filosofía de la naciente sociedad burguesa no rechazó la idea de autoproducción, ni la de versatilidad (técnica), ni la de facultades infinitas. Pero se puso a buscar en una dirección nueva; quería saber el *motivo* que espoleaba las producciones humanas. Y lo encontró —ya ni sublime ni moral— en el verdadero acicate del individuo burgués: en el egoísmo.

Sumario

Ágnes Heller nació en Budapest en 1929. Estudió en la facultad de Filosofía de la Universidad de dicha ciudad y de 1955 a 1958 fue ayudante de György Luckács.

Ágnes Heller está conceptuada como la representante más significativa de la llamada Escuela de Budapest. En la actualidad es profesora del Departamento de Sociología de la Universidad australiana La Trobe. Su obra ha sido profusamente traducida. En esta misma colección han aparecido Sociología de la vida cotidiana **(1977),** Teoría de las necesidades de Marx **(1978)** y Instinto, agresividad, carácter **(1980).**

El hombre del Renacimiento constituye el trabajo más ambicioso y sugestivo de la autora. Luckács –que dirigió el proyecto de investigación cuyo resultado es esta obra– la calificó de "Cassirer marxista".

El tema central del libro es el desarrollo del concepto dinámico de hombre durante la época renacentista y el nacimiento de una pluralidad de ideales de individualidad que significan la quiebra del monolitismo considerado como propio de la antropología medieval. Se analizan las distintas síntesis que configuran las imágenes del hombre en la Antigüedad y la impronta del Cristianismo, la nueva interpretación renacentista de la antropología epicúreo-estoica y la ideología del hombre-hecho-a-sí-mismo. La transformación de la vida cotidiana, la reflexión filosófica y las formas de actuación política son estudiadas por Ágnes Heller sincrónicamente; de esta manera aparecen en estrecha conexión las ideas acerca de la vida y la muerte, los afectos, el trabajo, los valores, el destino particular y colectivo y la felicidad individual, en el contexto de las posibilidades prácticas de su realización.

